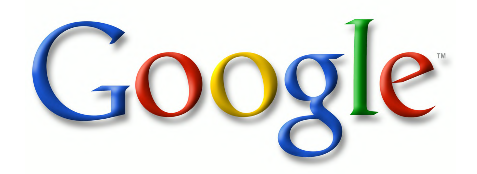
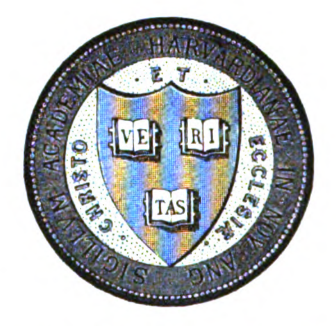



WIDENER
HN VBBN U
Digitized by Google


CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS
SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG


Digitized by Google

Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Zwölfter Jahrgang.

1888.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1888.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen.

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

Recensionen.

Analekten.

Abhandlungen.

Die spanische Messe von ihren Anfängen bis zum achten Jahrhundert.

Von Professor **Ferdinand Probst.**

1. Einleitung. Allmählig wird anerkannt, daß bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts in der ganzen katholischen Kirche der Feier der Eucharistie eine Messe zu Grunde lag, welche nicht nur dem Wesen sondern auch dem Ritus nach apostolischen Ursprungs, am treuesten die in dem achten Buche der apostolischen Constitutionen aufbewahrte Liturgie repräsentiert. Daß dieses auch in Spanien der Fall war, sucht die nachstehende Abhandlung zu zeigen.

Zu Ende des vierten Jahrhunderts wurde diese apostolische Liturgie reformiert. Basilius d. Gr. kürzte besonders das Dankgebet ab und bald nach ihm wurde die Katechumenenmesse derselben umgestaltet. Im Abendlande war es P. Damasus, der sie nicht nur abkürzte, sondern auch dem Kirchenjahre Einfluß auf die Fassung der Meßgebete gestattete. Diese von Rom ausgehende Reform dehnte sich noch im vierten Jahrhundert in Italien (Mailand, Eugubium) und von da zu Anfang des fünften Jahrhunderts in Burgund und Gallien aus.

Im sechsten Jahrhundert erstreckte sie sich auch nach Spanien. Ihr Resultat war die gothische Messe, so genannt, weil

Spanien damals unter gothischer Herrschaft stand. Im allgemeinen trägt sie denselben Charakter an sich, wie die gallicanische, welche den spanischen Liturgen bei ihrer Arbeit ohne Zweifel zum Vorbild diente. Kürzere Fassung der wortreichen Gebete der apostolischen Messe ist die eine, Berücksichtigung des Kirchenjahres in den Gebeten die andere Eigenthümlichkeit beider Liturgien. Damit beantwortet sich zugleich die früher oft aufgeworfene Frage, welche der beiden Liturgien die ältere sei. Den historischen Zeugnissen zufolge verbreitete sich die Reform der apostolisch-gallischen Messe zu Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts von Italien und Burgund über Frankreich, während man von der Reform der apostolisch-spanischen Messe vor Ende des fünften Jahrhunderts keine Spur entdecken kann. Um diese Zeit verpflanzte sie sich von dem unter der Herrschaft der Westgothen stehenden Gallia Narbonensis, oder von dem unter der Herrschaft der Ostgothen stehenden Oberitalien, deren König Theodorich zu Anfang des sechsten Jahrhunderts das westgothische Reich schützte, nach Spanien unter dem Namen gothische Messe.

Als die Herrschaft der Mauren die der Gothen verdrängte (711), erhielt sie den Namen mozarabische Messe, weil sie die Liturgie der unter den Arabern wohnenden Christen war [1]). Die Worte: gothisch und mozarabisch bezeichnen darum nicht zwei verschiedene, sondern eine und dieselbe spanische Liturgie, denn einige kleine rituelle Aenderungen, wie die Aufnahmen neuer Officien bilden keine bedeutenden Differenzen; die übrige Handlung verläuft aber in der gleichen Weise.

Die Päpste Alexander II und Gregor VII bemühten sich bereits um Einführung der römischen Liturgie in Spanien und fanden auch bei den Königen Gehör. Da aber Volk und Klerus sich nicht geneigt zeigten, sollte ein Gottesurtheil entscheiden. Obwohl dieses zu Gunsten des mozarabischen Ritus ausfiel, erklärte sich Alfons VI von Castilien dennoch für den römischen [2]), und das Concil von Burgos bestätigte i. J. 1085 die Abschaffung der moz-

---

[1]) „Mozaraber" sind nach der Etymologie des Wortes (vom arabischen Particip musta'rib, Passiv musta'rab) „arabisierte", unter den Arabern wohnende Nichtaraber. [2]) Stolberg, Geschichte der Religion Jesu Christi, fortgesetzt von Dr. J. N. Brischar 46. Band (1. Band dieser Fortsetzung) S. 400 ff.

arabischen Liturgie. Durch den Nicht-Gebrauch in Vergessenheit gerathen, rettete sie Cardinal Ximenes vor dem Untergange durch Herausgabe des *Missale mixtum.* Diesem Buche verdankt man hauptsächlich die Kenntnis der spanischen Messe, indem es ebenso Zeugnis gibt von der apostolischen, wie gothisch-mozarabischen Liturgie.

Hiemit ist unsere Auffassung über den Entwicklungsgang der spanischen Messe gegeben, der wir zur Orientierung über die Sachlage jene folgen lassen, welche „die Heimat der spanischen Liturgie in den Orient" verlegt. Die Vertreter derselben sind jedoch, wie es scheint, darüber nicht einig, zu welcher Zeit die spanische Messe durch die orientalische influenziert wurde und in welchem Grade dieses geschah. Lesleus führt die meisten Messen des Missale mixtum beinahe vollständig auf asiatischen Ursprung zurück. Rösler, der sich in seiner Schrift über Prudentius Clemens auch mit der spanischen Liturgie beschäftigt, spricht sich über sie am klarsten und maßvollsten aus. Er bezeichnet den Orient insoferne für ihre Heimat, „als damit nur gesagt ist, daß auch in Spanien ursprünglich die Liturgie der apostolischen Constitutionen bestand, welche als die gemeinsame Urliturgie im ganzen überall in der Kirche der drei ersten Jahrhunderte sich vorfand [1]." Weiter sagt er: „Der Heiligenfestkreis und seine Festofficien in der altspanischen Liturgie waren zur Zeit des Prudentius zum Theil bereits ausgebildet, zum Theil noch in der Ausbildung begriffen [2]." Schließlich fragt er: „Sollte die Vermuthung zu kühn sein, daß Damasus aus Spanien die Reform wenigstens bezüglich der Präfation mitgebracht habe?" [3])

Ob das auch die Ansicht der von Rösler citierten neuern Liturgiker ist, steht dahin, darum gehen wir in folgendem blos auf Lesleus und Rösler näher ein.

Der Jesuit Lesleus, der sich um die Erklärung der mozarabischen Messe sehr verdient gemacht hat, beginnt seine Abhandlung über dieselbe mit den Worten: „Die Spanier bedienten sich der Liturgie, welche sie später die mozarabische nannten, von der Zeit, da sie den christlichen Glauben annahmen, bis auf diesen Tag [4]). Ausführlicher sucht er diesen Satz in § 15 zu begründen [5]). Die

---

[1]) Rösler, Der kath. Dichter A. Prudentius Clemens. Freiburg 1886. S. 181. [2]) Ebd. 186. [3]) Ebd. 188. [4]) *Lesleus,* Dissertat. § 1 n. 9. [5]) De primaeva origine liturgiae Gallicanae inquiritur. Et an ex Hispania in Galliam, vel potius e Gallia in Hispaniam propagata fuerit.

Einen, bemerkt er, glauben, die Gallier haben ihre gallicanische Liturgie mit der Einführung des Christenthums erhalten, die Andern meinen, das sei erst später geschehen (n. 246). Zu den ersten gehört Abt Hildemus von S. Denys, der hierüber Ludwig dem Frommen berichtet, zu den letzteren der Anonymus des Spelmann [1]), der berichtet, die erste und älteste Liturgie der Gallier sei die römische des hl. Petrus gewesen. Trophimus, Bischof von Arles [2]), und Pothinus, Bischof von Lyon, ein Schüler des Apostel Petrus, haben nämlich diesen Ordo zuerst den von ihnen gegründeten gallicanischen Kirchen überliefert (n. 248). Nach dem Tode des Pothinus habe der vom hl. Clemens zu Rom als Bischof von Lyon ordinierte Irenäus einen andern Meßordo eingeführt, der sich als gallicanische Liturgie über ganz Gallien verbreitete. Der Urheber dieser Liturgie sei der Apostel Johannes gewesen, der sie den asiatischen Kirchen übergab, von welchen sie Polykarp und Irenäus erhielten (n. 249—250). Doch soll dieser Ordo im sechsten und siebenten Jahrhundert Aenderungen und Zusätze erhalten haben (n. 253). Aus dem Anonymus, fährt Lesleus fort, sieht man jedoch, daß der gallicanische und der gothisch-spanische Ritus derselbe war (n. 254).

Es fragt sich also, welcher von beiden Liturgien gebührt die Priorität? Um diese Frage zu beantworten, muß man auf den Anonymus recurrieren. Verwirft man sein Zeugnis, so läßt sich hierüber nichts Sicheres, ja nicht einmal etwas Wahrscheinliches sagen. Nimmt man es an, so ist die Antwort leicht, die gallicanische wie die gothisch-spanische Liturgie haben nämlich dann ihren Ursprung in Asien. Bezüglich der Priorität erhellt zwar nicht, ob außer dieser einen noch irgend eine andere liturgische Form der Meßfeier bei den alten Spaniern gebräuchlich war; sicher bestanden aber zur Zeit des Irenäus und vorher spanische Kirchen mit einer Liturgie. Daraus folgt, sowohl zur Zeit des Irenäus, als vorher bedienten sich die Spanier liturgischer Formen, welche in Spanien gothisch-spanische, in Gallien gallicanische genannt, nicht aus Gallien nach Spanien gekommen sind (n. 261). Ist also die alte Gestalt dieser

---

[1]) Spelmann theilt in seiner Sammlung der englischen Concilien (Concilia, decreta, leges, constitutiones in re ecclesiarum orbis Britannici I 177) einen anonymen Codex mit, von dessen Verfasser Lesleus sagt: Videtur monachus Luxoviensis, qui saeculo VII scripserit. Note zu n. 248. Cf. *Mabill.* De Liturg. gallic. § 1 n. 2 p. 380. [2]) Ueber Trophimus vergl. Gams, Kirchengeschichte von Spanien 216 und 217.

Liturgie nicht aus Gallien nach Spanien verpflanzt, sondern, nach dem Anonymus, durch Irenäus aus Asien nach Gallien gelangt, so ist es nicht unglaublich, daß dieselbe etwas früher von jenen Bischöfen aus Asien nach Spanien gebracht worden sei, welche, gemäß einer alten Tradition, von Petrus und Paulus in Rom geweiht, als Glaubensboten nach Spanien gesendet wurden [1]).

Dem Einwurf, die von den beiden Aposteln aus Rom nach Spanien gesendeten Glaubensboten haben den römischen und nicht den asiatischen Ritus dahin gebracht, ist Lesleus schon früher durch die Worte entgegen getreten: Es ist durchaus nicht unglaublich, daß diese römischen Glaubensboten bald die römische Form der Liturgie überlieferten, bald eine von ihr verschiedene Form einführten. Das mag vorzüglich bei jenen stattgefunden haben, die in Syrien getauft und an den dortigen Ritus gewöhnt, in Rom ordiniert wurden, wie dieses bei Irenäus zutraf, der den Galliern den asiatischen Ritus tradierte, während ihnen Trophimus den römischen überlieferte (n. 155 u. 156). Wenn darum auch constatiert wäre, von Petrus aus Rom gesendete Glaubensboten haben Spanien christianisiert, so könnte daraus mit Recht nicht gefolgert werden, daß sie von Anfang an den römischen Ritus erhalten haben. Man beruft sich zwar auf Isidor, welcher Petrus für den Urheber der spanischen Messe erklärt (n. 157). Allein da Isidor die große Verschiedenheit der gothisch-spanischen und römischen kannte (n. 161), muß man annehmen, er sei der Ansicht gewesen, die Apostel haben nicht beständig an einer und derselben Form der Liturgie festgehalten, sondern sie je nach Zeit und Ort geändert, so daß Petrus eine andere Liturgie in Rom und eine andere in Spanien einführte. Die Annahme aber, welche daran festhält, die Spanier haben mit dem christlichen Glauben von Anfang an die römische Liturgie empfangen, läßt sich durch die Worte Isidors nicht begründen (n. 162).

Offenbar hat Lesleus den Eingangs angeführten Satz nicht bewiesen, denn er stützt seine Erörterung auf die Angaben eines Anonymus aus dem siebenten Jahrhundert, die aus einer zu späten Zeit stammt und wegen offenbarer Unrichtigkeiten (z. B. die Ordination des Irenäus durch Clemens R.) wenig Glauben verdient. Doch selbst diese Angaben genügen nicht, er muß sie durch „nicht unglaubliche Annahmen“ ergänzen. Der Sprung von einer vagen Möglichkeit zu der historischen Wirklichkeit ist aber doch allzu groß, als daß man sich mit ihm befreunden könnte. Wenn die Apostel und Apostelschüler nach Zeit und Ort verschiedene Liturgien einführten, warum sollten sie in Gallien und Spanien den asiatischen Ritus statt des römischen gelehrt haben? Sollten die Gallier und

[1]) *Lesleus*, Dissert. n. 262.

Spanier für den asiatischen Ritus empfänglicher gewesen sein, als es kurz zuvor die Römer waren?

Die Quelle seiner Mißgriffe ist erstens die Voraussetzung, die mozarabische und römische Liturgie seien so sehr von einander verschieden, daß sich die erste aus der zweiten nicht ableiten lasse. Zweitens die Annahme, die mozarabische und (irenäisch) asiatische Messe seien so verwandt, daß die mozarabische die ältere Tochter (die gallicanische ist die jüngere) der (irenäisch) asiatischen sein müsse.

In einem andern Gewande und mit anderer Begründung tritt diese Ansicht noch heute auf. „Es handelt sich", sagt Rösler, „bei Prudentius um den altspanischen Ritus, der in seiner weiteren Ausbildung als der mozarabische bekannt ist. Derselbe ist eins mit dem gallicanischen. Die Uebereinstimmung des gallicanischen Officiums mit dem mozarabischen ist eine Thatsache, die für den Urtheilsfähigen keines Beweises bedarf [1]). Ebenso ist sicher, daß die Heimat dieses Ritus in der griechischen Kirche zu suchen ist. Bickell hält ihn für den ursprünglich ephesinischen. ‚Den Uebergang vom Orient zum Occident bildet der ephesinische Ritus, welcher in Kleinasien frühzeitig durch den constantinopolitanischen verdrängt wurde, aber bereits im zweiten Jahrhundert eine neue Heimat in Gallien und von da aus in Spanien gefunden hatte; in den wenigen mozarabischen Kirchen des letzteren Landes ist er bis zur Gegenwart lebendig geblieben' [2]). Der Lichthymnus des Prudentius bestätiget diese Uebereinstimmung auffallend" [3]). Rösler zeigt nun zum Beweise dessen die Aehnlichkeit eines Hymnus des Prudentius mit dem in den apostolischen Constitutionen stehenden Abendhymnus. Allein mit demselben Rechte kann man den griechischen Charakter der römischen Messe behaupten, sofern der in den apostolischen Constitutionen stehende Morgenhymnus wörtlich übersetzt in die römische Messe aufgenommen ist. An einer anderen Stelle sucht Rösler denselben Beweis durch das Epiphaniefest zu liefern. „Immer, sagt er, galt im Orient an erster Stelle das Epiphaniefest als Tauftag des Herrn und wurde darum frühzeitig wie Ostern und Pfingsten zu einem feier-

---

[1]) Bickell, Ueber die Entstehung und Entwicklung ꝛc. „Katholik" 1874 I 194. Schill (in Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer, Art. „Liturgien" S. 336 f.): „Es genügt eine Darstellung des Verlaufes (der altspanischen Liturgie) um zu erkennen, daß diese Liturgie, der römischen fremd (!) wie die gallicanische, mit der letzteren bis zur Aehnlichkeit zweier Recensionen eines Werkes übereinstimme." [2]) „Katholik" 1873 II 676. [3]) Rösler, Der kath. Dichter Prudentius Clemens S. 61.

lichen Tauftage der Katechumenen erhoben; im Occidente blieb die Anbetung des göttlichen Kindes durch die Magier der christliche Festgedanke, von welchem (Feste) wir erst aus dem Jahre 360 ein Zeugnis über seine Feier haben .. Wenn nun in der tarraconensischen Kirchenprovinz im Jahre 385 besonders am Epiphaniefeste die Taufe feierlich gespendet wurde, so hat offenbar die orientalische Auffassung des Festes Eingang gefunden. Die in der abendländischen, besonders in der römischen Kirche herrschende Festidee geräth mit derselben in Streit. Wenn nun die altspanische Liturgie auch in der Meßfeier von der Auffassung der morgenländischen Kirche beherrscht erscheint, dann tritt dies als neues Beweismoment für die orientalische Heimat der altspanischen Liturgie auf [1])".

Die Beweiskraft dieser Stelle beruht auf der statuierten Verschiedenheit in der Auffassung des Epiphaniefestes; diese ist jedoch nicht vorhanden. Um das Jahr 200 schrieb Hippolyt eine Predigt über dieses Fest, in der er, ohne Erwähnung der Magier, blos von der Taufe Jesu handelt. Hippolyt war zwar ein Schüler des Irenäus; in der Depositio martyrum vom Jahre 354 heißt es aber: Id. Aug. Hippolyti in Tiburtina et Pontiani in Caliste, und in dem leonianischen Sacramentar: Idibus Augusti: Natale sanctorum Hippolyti et Pontiani. Pontianus ist römischer Papst, zu dessen Lebzeiten Hippolyt in Rom lebte. Ueberhaupt wird man seit Entdeckung der Philosophumena nicht mehr daran zweifeln, daß er in Rom weilte.

Wenn aber dieser Mann in der genannten Zeit das Epiphaniefest als Tauftag des Herrn feierte, so fällt damit die vorausgesetzte Differenz zwischen Orient und Occident und mit ihr die Annahme von der orientalischen Heimat der altspanischen Liturgie [2]).

Ohne Zweifel ist zwar die südöstlich gallicanische (Lyoner) Messe durch orientalischen Einfluß beherrscht und durch diese auch die altspanische Messe, aber damals bestand kein Unterschied zwischen abendländischer und morgenländischer Liturgie. Die gallicanische und spanische Messe unterscheidet sich hingegen durch eine selbst den Kanon umgestaltende Beeinflussung des Kirchenjahres von der römischen. Diese Eigenthümlichkeit der spanischen Liturgie kann man aber nicht orientalischer Einwirkung zuschreiben, da die orientalische und griechische Messe dem Kirchenjahr keinen Einfluß auf die Meß-

---

[1]) Rösler aaO 119. [2]) Auf das Missale mixtum, auf welches sich Rösler gleichfalls beruft, wird in § 7 eingegangen werden.



gebete überhaupt, und auf die des Kanon schon gar keinen gestattete! Weitere Eigenthümlichkeiten dieser Messe sind, daß sie „das Gebet für die Gläubigen“ und den Friedenskuß nach der Opferung verlegt, welche in der griechischen Messe vor ihr stehen, daß sie die Vorlesung der Diptychen und das Fürbittgebet vor der Präfation vorschreibt, welche in der griechischen Liturgie nach derselben recitiert werden, daß sie das Gebet des Symbolums an dem Schlusse des Kanon und nach diesem eine eigenthümliche Art der Brodbrechung anordnet, Riten, die sonst keine Liturgie besitzt.

Wenn nun dem so ist, und niemand wird eine griechisch-orientalische Messe namhaft machen können, in welcher diese bedeutendsten Eigenthümlichkeiten der spanischen Messe ein Vorbild hatten, wie kommt man dazu, die Heimat der altspanischen Messe im Orient zu suchen?

Man wird uns die Uebereinstimmung so mancher Hymnen des Prudentius Clemens mit den Präfationen der mozarabischen Messe entgegenhalten und fragen, wie läßt sich dieselbe erklären, wenn in der spanischen Liturgie nicht zur Zeit dieses Dichters Präfationen mit einem das Martyrium der Heiligen behandelnden Inhalte vorhanden waren?[1]).

Gesetzt, Prudentius habe den Stoff zu seinen Martyrerliedern aus den Präfationen der spanischen Messe genommen, woher haben dann die Meßpräfationen ihren Stoff? Weil Prudentius im Jahre 348 geboren wurde und man wohl schwerlich vor diesem Jahre die Existenz von solchen Präfationen behaupten wird, wären die Präfationen ungefähr fünfzig Jahre älter als die Hymnen. Bei diesem Sachverhalt liegt doch die Annahme zunächst, die Präfationen haben aus derselben Quelle geschöpft wie Prudentius, oder Prudentius benützte dieselbe Quelle wie die Präfationen. Dieses trifft selbst dann zu, wenn man die Existenz solcher Präfationen hundert Jahre vor den Hymnen ansetzen wollte. Ob diese Quelle die mündliche Ueberlieferung oder geschriebene Acten waren, entscheidet nichts, genug daß unter der gegebenen Voraussetzung eine gemeinschaftliche Quelle für die Hymnen und die Meßpräfationen vorhanden ist. Existierte aber um das Jahr 350 eine solche Quelle, so fehlt jede Berechtigung für die Annahme, dieselbe sei etwa nach 150

[1]) Hier wird blos das Allgemeine berücksichtiget, Einzelnes, daß z. B. noch Isidor von dem alten Dankgebete spricht, kommt in dem Verlauf der Abhandlung zur Sprache.



Jahren versiegt, denn die Kirchen bewahrten solche (mündliche und schriftliche) Ueberlieferungen sorgfältig und beharrlich. War darum die Tradition der Kirche von Tarraco über ihre Martyrer 150 Jahre später noch lebendig, so konnten im Jahre 500 ebenso Meßpräfationen aus ihr bearbeitet werden, als Prudentius sie um das Jahr 400 für seine Hymnen benützen konnte. Damit verliert die Behauptung, die Hymnen des Prudentius setzen die Existenz solcher Meßpräfationen voraus, ihre Unterlage.

Dieser Annahme widerstreitet ferner der Entwicklungsgang der Liturgie. Die von Mone herausgegebenen gallicanischen Messen, welche dem Anfange des fünften Jahrhunderts angehören, wissen von eigenen Heiligenmessen (officia propria) nichts[1]). Aus dem Leonianum sieht man, wie meistens das Commune sanctorum die Officia propria der Heiligenmessen ersetzte. Wahrscheinlich wurden erst durch Leo I die Heiligenfeste häufiger mit eigenen Officien ausgestattet. Selbst das Gelasianum bemerkt noch, nur einigen hervorragenden Heiligen werden eigene Messen zu Theil. Daß nun die Kirche von Tarraco diesen Entwicklungsgang übersprungen und bereits hundert Jahre vor dem leonianischen Sacramentar im Besitze von vollständig entwickelten Heiligenmessen gewesen wäre, ist nicht glaublich. Jeder, der eine Messe in dem Missale mixtum mit der Messe in den apostolischen Constitutionen vergleicht, wird gestehen müssen, für eine plötzliche derartige Umgestaltung gäbe es nicht nur kein zweites Beispiel in der Entwicklungsgeschichte des katholischen Cultus, sondern Klerus und Volk würden sie auch nicht geduldet haben. Wir glauben daher, zur Zeit des Prudentius besaß die spanische Messe noch keine Präfationen, aus welchen er hätte schöpfen können, denn damals verrichtete man in diesem Lande noch das alte Dankgebet.

2. Die spanische Messe in den ersten vier Jahrhunderten. Ueber diesen Gegenstand zu schreiben, ist nicht einladend[2]), weil die bedeutendsten Auctoritäten auf liturgischem Gebiete entweder über die Beschaffenheit der ältesten spanischen Messe schweigen, wie Bona und Mabillon, oder sagen, man wisse nichts über sie. Pinius überschreibt § 2 seiner Abhandlung mit den Worten: Obscura prorsus atque incerta sunt, quae quatuor primis Christi

---

[1]) Probst, Die gallicanische Messe vom 4. bis 8. Jahrhundert, in „Katholik" 1886 I 73 f. [2]) Aus den spanischen Schriftstellern des vierten Jahrhunderts Juvencus, Pacianus, Paulinus v. Nola, Prudentius Clemens konnte ich für die spanische Messe ihrer Zeit keinen Aufschluß erhalten.

saeculis, cum de aliis liturgiis, tum de Hispanica inquiruntur[1]). Arevalo wiederholt dieses Urtheil in seinen Isidoriana[2]). Aehnlich äußert sich in der neuesten Zeit Gams über sie. „So wenig wir, sagt er, die ursprüngliche Form der römischen Liturgie kennen, welche bis auf Gregor I den mannigfaltigsten Wandlungen unterworfen war, so wenig kennen wir die ursprüngliche Form der spanischen Liturgie[3])."

Sicher wurde das Christenthum und mit ihm die Meßfeier sehr früh in Spanien eingeführt. P. Innocenz I (416) und Isidor von Sevilla († 636) zufolge war es die römische Messe, die daselbst Eingang fand. Da ferner Tarraco schon im zweiten Jahrhundert einen Bischof hatte und der Verkehr zwischen dieser Stadt und Rom ein sehr belebter war, glaubt Gams Christenthum und Liturgie sei erst von da nach Saragossa, Leon, Astorga und (entweder über Saragossa oder direct) nach Toledo gekommen[4]). Weil aber, bemerkt er weiter, i. J. 250 die Liturgie zu Rom wohl noch in griechischer Sprache gehalten wurde, mußte sie, nach Tarraco verpflanzt, dort in das Lateinische übersetzt werden, wobei sie einige Abänderungen erfahren haben wird. Aus dieser Messe entlehnte der Martyrbischof Fructuosus die Worte, welche er vor seinem Tode sprach[5]). Ihr gehört das Wort Romensis (missa cotidiana Romensis, papa Romensis) statt Romanus an, das sich in dem Missale mixtum findet. In Gallien, Africa, Südspanien sagte man stets Romanus, in der Tarraconensischen Provinz konnte jedoch diese Wortbildung Eingang finden, weil die Endung ensis beständig in den Ohren ihrer Bewohner lag, wie dieses in den Städten Barcino, Lerida, Gerona, Leon, Astorga und Tarraco zutraf. Wäre die Liturgie von Toledo ausgegangen, der sie übersetzende Toletaner hätte sicher papa Romanus geschrieben[6]). Ein ferneres Indicium für die Uebersetzung der spanischen Liturgie aus dem Griechi-

---

[1]) Primus tractatus historico-chronologicus de liturgia antiqua hispanica (Acta sanctorum tom. VI. Julii) § 2 p. 3. [2]) *Isidori* hispal. episcopi opera omnia denuo correcta et aucta recensente Faustino Arevalo. Auctoritate et impensa Francisci Lorenzanae presb. Cardinal. archiep. Tolet. Romae 1797 II 99 n. 3. Diese aus 7 Quartbänden bestehende Ausgabe wird durchweg benützt. [3]) **Gams**, Kirchengeschichte von Spanien I 81. [4]) Ebd. II 2 S. 202. Der Verfasser sagt jedoch ausdrücklich, wahrscheinlich kam die römische Liturgie früher (etwa über Carthagena oder Cadix) in den Süden von Spanien. „Wir sind aber nicht im Besitze der Liturgie des Südens" aaO § 19 S. 207. [5]) Ebd. § 11. [6]) Ebd. II 2 S. 204.



schen sieht Gams, abgesehen von dem in ihr vorkommenden Agios, in den in der Commemoration für die Verstorbenen stehenden Worten: Et omnium pausantium. „Der griechische Ausdruck (παυσαμένων oder παυομένων) ist hier wörtlich übertragen.. In der Fürbitte für die Lebenden werden sodann die Diakonen diac(h)oni genannt, in sämmtlichen spätern spanischen Concilien heißen sie aber diacones. Diese Form (diacones) erscheint zuerst in der ersten Synode zu Toledo (400). In Elvira finden wir noch die Form diaconi. Wir folgern daraus, daß der Meßkanon früheren Ursprungs sei. Die Liturgie der drei nördlichen spanischen Provinzen leiten wir demnach von Tarraco her, wohin dieselbe vor dem Jahre 259 aus Rom gekommen und wo sie mit Abänderungen in das Lateinische übersetzt wurde [1])".

Willig in dem Vorausgehenden der Führung von Gams folgend, kann ich ihm in dem Nachfolgenden nicht beistimmen. Er glaubt, die apostolische, d. h. die ursprünglich seit Einführung des Christenthums in Spanien gefeierte Meßliturgie sei durch die Arbeit Eugen's II, Ildefons' und Julian's unverändert und unangetastet geblieben, vor allem der auf apostolischer Ueberlieferung beruhende Kanon. Auch in einem anderen Sinne wurde nichts geändert. Kein Heiliger, welcher nach dem Jahre 400 lebte und starb, fand Eingang in diese Liturgie, d. h. wurde durch eine eigene Messe und ein Officium gefeiert [2]). Wir sind also berechtiget, dieses Jahr in einem gewissen Sinne als den Schlußtermin für die Heiligen der Liturgie zu bezeichnen [3])."

Wenn aber die apostolische Liturgie durch die Arbeit Julian's unangetastet blieb und Gams über Julian bemerkt: „Wenn man irgend jemanden den Vater oder Verfasser der mozarabischen Liturgie nennen will, so gebührt ihm dieser Name [4])", so war die apostolisch-spanische Messe mit der mozarabischen identisch und die Veränderung erstreckte sich darauf, daß durch Eugen II, Ildefons und Julian mehrere Officien von Heiligen in das spanische Missale neu aufgenommen und sprachliche Verbesserungen gemacht wurden. Die Martyrer der ersten drei Jahrhunderte besaßen also im Jahr 400 bereits die sich jetzt noch im Missale mixtum befindlichen Messen. Denn der Verfasser der Festmesse der hl. Faustus, Januarius und Martialis

---

[1]) Gams aaO II 2 S. 205—207. Rösler findet diese Resultate der Gams'schen Forschung durch Prudentius bestätiget und ergänzt aaO 181.
[2]) Gams aaO 187. [3]) Ebd. 197. [4]) Ebd. 209.

scheint nach Gams ein Bischof gewesen zu sein, „und es liegt nicht ferne, sich des Hosius von Corduba († 357) als des Verfasser zu erinnern [1])“.

Dieser Ansicht nun, das Kirchenjahr habe vor der Mitte des vierten Jahrhunderts den Ritus der Messe so beeinflußt, daß es den Inhalt der Orationen und Präfationen umgestaltete, muß ich widersprechen. Vor Papst Damasus besitzen wir keine Nachricht, der gemäß das alte Dankgebet, in welchem Gott für die Schöpfung, Vorsehung und Erlösung gedankt wurde, an den Festen der Heiligen zu einer Präfation umgestaltet worden wäre, in welcher man der betreffenden Heiligen gedachte, denn Hilarius von Poitiers spricht noch deutlich von dem alten Dankgebete. Da dieser im Jahre 368 gestorben ist, so steht fest, daß man in dem westlichen Frankreich damals noch nichts von einer reformierten Präfation wußte. Ebenso verhält es sich mit der Oratio pro fidelibus der apostolischen Liturgie und den Collecten der späteren Fest- und Heiligenmesse. Aber nicht nur dieses, sondern, wie wir später aus dem Missale mixtum selbst den Beweis führen werden, hat die ursprüngliche spanische Messe das alte apostolische Dankgebet, wie die alte Oratio pro fidelibus gehabt und darum nicht mit der späteren mozarabischen, sondern mit dieser altapostolischen Liturgie übereingestimmt.

Ebenso wenig scheint es begründet, das Jahr 400 als Schlußtermin für die Heiligenmessen der Liturgie zu bezeichnen. Denn ohne Zweifel besaßen die Spanier im vierten Jahrhundert, wie die Römer (Calendarium Bucherianum), einen eigenen Kalender, in welchem die Feste aufgezeichnet waren, welche sie damals der apostolischen Liturgie gemäß celebrierten, weil es noch keine eigenen Festmessen gab. Demselben entsprechend statteten sie später diese Feste mit eigenen Officien aus, weßwegen die Heiligenfeste, welche in denselben gefeiert werden, einer früheren Zeit angehören, aber nicht auch die Meßformulare. Dagegen könnte man einwenden, die Spanier haben die Reform des Spaniers Damasus bereits zu seinen Lebzeiten oder doch alsbald nach seinem Tode (384) recipiert. Allein dann würden die betreffenden Messen die Oratio post nomina und ad pacem nicht an dieser Stelle (die letztere überhaupt nicht) besitzen. Auf die Entgegnung, Innocenz I tadelt schon i. J. 416 dieses Abgehen von dem römischen Ritus, also war er damals vorhanden, ist zu antworten, allerdings in Oberitalien

[1]) Gams aaO 201.

und Burgund. Daß aber diese auffallende Aenderung des alten Ritus zu gleicher Zeit auch in Spanien eingeführt worden sei, ist jedenfalls viel unwahrscheinlicher, als die Annahme, daß sie sich von dort durch das narbonensische Gallien im fünften oder sechsten Jahrhundert nach Spanien verpflanzt habe. Von viel größerem Gewicht ist die Notiz, welche Isidor über den Bischof Petrus von Lerida mittheilt. Edidit, sagt er von ihm, diversis solemnitatibus congruentes orationes, et missas eleganti sensu et aperto sermone [1]). Offenbar bezeugen diese Worte die Beeinflußung der Officien durch das Kirchenjahr, worin die Reform der Messe hauptsächlich bestand. Mehr als das Angegebene weiß man aber über Petrus nicht, und da Isidor unmittelbar vor ihm über Ferrandus, Diakon von Carthago, der zwischen den Jahren 500—530 lebte, und unmittelbar nach ihm über Bischof Ithacius († um 390) und P. Siricius (384—393) schreibt, so kann Petrus dieser Locierung zufolge ebenso dem vierten als dem sechsten Jahrhundert angehören. Dadurch verliert aber die von Isidor über ihn gemachte Angabe ihren Werth. Denn wenn Petrus in dem sechsten Jahrhundert lebte, darf das obige Citat nicht auf die Reform der spanischen Messe zu Ende des vierten Jahrhunderts bezogen werden.

Gams widerspricht jedoch durch die Annahme, einige Heiligenmessen des Missale mixtum seien im vierten Jahrhundert verfaßt, seinen eigenen Worten: „Der Kanon der altspanischen Messe sei unverändert geblieben". Die Oration Post pridie wird nämlich nach dem Missale mixtum zwischen der Consecration und dem Vaterunser recitiert, gehört also zweifellos dem Kanon an. Sodann besitzen diese Oration alle Heiligen-Messen des genannten Missale, also auch die der hl. Faustus, Januarius usw, deren Abfassung Gams auf Hosius von Corduba zurückführt. Demnach hätte der Kanon schon in den Tagen dieses Bischofes durch Aufnahme einer Oration, die unbestreitbar dem Kirchenjahr Rechnung trägt, eine Aenderung erfahren; denn zweifellos besaß die Liturgie der ersten Jahrhunderte keine eigenen Festmessen. Daß sodann die Oration Post pridie der spanischen Messe die Gebete der apostolischen Liturgie von der Consecration bis zum Vaterunser ersetzt, sieht man daraus, daß sie den hauptsächlichsten Inhalt derselben aufnimmt. Selbst in den Heiligen-Messen ist dieses der Fall, weßwegen sie, trotz der Beziehung auf das Fest, unverkennbar ihre

[1]) *Isidori* De viris illustribus n. 15 p. 146.

Stelle vertreten. In der Messe des hl. Fructuosus lautet diese Oration: Omnipotens Deus, qui sanctis tuis Fructuoso episcopo, Agurio et Eulogio diachonibus tantam virtutum gloriam tribuisti . . tu hec *oblata tibi libamina* calore s. *spiritus perflans*, benedicenda assume horumque participatione fac nos charitate fervere, *delictisque frigescere* . .[1]) Mit Ausnahme der Anamnese, an deren Stelle gewöhnlich eine Erinnerung an den Heiligen tritt, wird die Oblation, Epiklese und Exomologese wenigstens durch das diese Gebete beherrschende Wort: offerimus, sanctifica, indulgentia peccatorum berührt und angedeutet. Dasselbe geschieht in der gallicanischen Messe; in der römischen ist hingegen von einer Oratio post pridie nirgends die Rede. Sie behielt den alten apostolischen Kanon unverändert bei, wie P. Vigilius bemerkt. Wenn daher dieser Papst im Jahr 538 der Veränderungen gedenkt, welche diese Oration in dem Kanon der spanischen Messe bewirkte, so ist hieraus zu schließen, etwa zu Anfang des sechsten Jahrhunderts sei die Oratio post pridie in die spanische Messe aufgenommen und darum bis zu diesem Zeitraum der apostolische Kanon in seiner alten Gestalt daselbst recitiert worden.

Von Rom kam die Liturgie nach Spanien, das ist eine durch P. Innocenz (416), P. Vigilius (538) und B. Isidor von Sevilla († 636) bezeugte Thatsache. Weil aber vor dem Ende des vierten Jahrhunderts die Messe im Orient und Occident in dem hauptsächlichsten Inhalte, wie in der Aufeinanderfolge der Gebete und der Riten dieselbe oder die apostolische war, so kam diese apostolische Messe, deren vollständigstes und treuestes Bild die Liturgie in dem achten Buche der apostolischen Constitutionen bewahrt hat, mit dem Christenthum nach Spanien. Sie lag darum der reformierten spanischen Messe zu Grunde; und da die gothische, durch den Bischof Julianus von Toledo († 690) zum Abschluß gebracht, später keine größeren Aenderungen, sondern blos neue Officien und den Namen mozarabische Messe erhielt, so liegt die apostolische Messe auch der in dem jetzigen Missale mixtum enthaltenen mozarabischen Liturgie zu Grund. Weil sodann die Reform der Messe keine

---

[1]) Missale mixtum p. 717; die jedenfalls alte Messe des hl. Martinus enthält Post pridie die Oratio: Placeat tibi Domine quod *offerimus* et *sanctifica* quae tibi sanctificanda litamus, ut hoc die quo beatissimus presul Martinus gloriosus transmigrationis evocatus est obitu, donetur a te nobis omnibus indulgentia peccatorum. Amen (ib. p. 904).



völlige Umgestaltung der alten Messe bewirkte, sondern über dem neuen Aufbau der alte Unterbau, besonders in den sonntäglichen Officien (wie wir hören werden) noch durchblickt, so läßt sich aus der reformierten (gothischen und mozarabischen) Messe auf die alte spanische zurückschließen. Wie das auf dem Rücken des Gletschers aus den Alpen herausgetragene Gestein die Heimat desselben und die Orte, die er durchlaufen, verräth: so weisen die in dem Missale mixtum eingebetteten Findlinge nicht nur den Ort ihrer Abstammung nach, sondern gesammelt und zusammengefügt geben sie ein ziemlich vollständiges und deutliches Bild der apostolischen Liturgie, welche in den ersten vier Jahrhunderten in Spanien wie in Rom in Uebung war. Weil jedoch der Versuch, sie zu reconstruieren, nicht ohne nähere Begründung gemacht werden darf und von der Erklärung des Missale mixtum abhängt, folgt die versuchte Reconstruction am Schlusse der Abhandlung.

Zuerst ist zu untersuchen, ob sich nicht aus der Geschichte Spaniens überhaupt ermitteln lasse, wann die Reform der Messe eintrat, denn daß eine solche stattfand, lehrt schon das Vorausgehende. Sodann ist dieselbe Frage, nebst der weiteren, in welcher Weise sie vor sich ging, vor dem Forum der spanischen Synoden zu erörtern und durch die Aussprüche spanischer Schriftsteller und Theologen zu erhärten. Schließlich wird die Hauptquelle, das Missale mixtum darüber befragt, welches die Beschaffenheit der altspanischen Liturgie einerseits war, und in welcher Weise sich andererseits die Reform vollzog, aus welcher die gothische und mozarabische Messe entstand.

3. **Die hauptsächlichsten Ereignisse in Spanien während des fünften und sechsten Jahrhunderts.** Der Hintergrund, auf dem sich die liturgische Bewegung Spaniens abspielt, ist die profane Geschichte dieses Landes. Sie, die deßhalb kurz skizziert wird, empfiehlt die Annahme, die Reform der spanischen Liturgie habe nicht vor dem Ende des fünften Jahrhunderts begonnen und mit dem Ende des siebenten der Hauptsache nach geruht.

Nachdem die Gothen im Jahre 378 den Kaiser Valens bei Adrianopel auf das Haupt geschlagen hatten, drangen sie in Griechenland ein. Theodosius der Große brachte sie zwar zum Stehen, unter seinem Sohne und Nachfolger Arcadius führte sie aber Alarich nach Rom, das sie i. J. 410 eroberten.

Athaulf, der Nachfolger Alarichs, wandte sich nach Gallien und gründete zwischen der Loire und Garonne das westgothische Reich mit der Hauptstadt Tolosa. Außer den Gothen stürmten aber auch andere deutsche Stämme, Sueven, Vandalen, Alanen nach Gallien und Spanien [1]), wo sie sich festsetzten, bis der Gothenkönig Theodorich I die Sueven nach Lusitanien und Galicien drängte, während die Vandalen nach Afrika übersetzten. Unter Theodorich und seinem Sohne und Nachfolger Theodorich II verlegten die Gothen ihre Hauptmacht nach Spanien.

„Diese Deutschen waren größtentheils Arianer, und die katholische Kirche hatte, sofern Theile von ihr durch sie erobert und besetzt wurden, gewaltig zu leiden. In Gallien, wo die Westgothen herrschten, und in Spanien, wo sie und die übrigen deutschen Stämme um sich griffen, wurden die katholischen Bischöfe, Priester und übrigen Kleriker verfolgt, oft getödtet. Die übrigen mußten die Flucht ergreifen. Die Kirchen wurden zerstört, die Gemeinden häufig auseinander getrieben, so daß wir die katholische Kirche in diesen Zeitläuften in der jammervollsten Lage antreffen [2])."

Theodorich's II Nachfolger Eurich (466—484) vergrößerte das Reich nach Osten und Westen. Um die verschiedenen Stämme und Völker zu vereinigen, begünstigte er ebenso den Arianismus, als er die Kirche auf Leben und Tod verfolgte. Er verbot die Ordination von Priestern, zerstörte Kirchen, und die nicht niedergerissenen wurden so wenig benützt, daß Gras in ihnen wuchs, welches das Vieh abweidete [3]). Eurich's Sohn und Nachfolger Alarich II erkannte das Verkehrte dieses Verfahrens und ließ, von den Franken bedroht, von der Verfolgung ab. Es war jedoch zu spät, Chlodwig überzog ihn mit Krieg und in der Schlacht von Vouglé, in der Nähe von Poitiers, verlor Alarich i. J. 507 Krone und Leben.

[1]) Vandali, Alani et Suevi *Hispanias* occupantes, neces, vastationesque cruentis discursionibus faciunt, urbes incendunt, substantiam direptam exhauriunt, ita ut humanae carnes vi famis devorarentur a populis. Edebant filios suos matres, bestiae quoque morientium gladio, fame ac peste cadaveribus assuetae, etiam in vivorum efferebantur interitum, atque ita quatuor plagis per omnem Hispaniam saevientibus, divinae iracundiae per prophetas scripta olim praenunciatio adimpletur. *Isidori* Hist. Gothorum n. 72 p. 130 (Opp. tom. VII). Cf. *Orosii* Hist. adv. paganos VII 40 41 (Vindob. 1882 p. 552). [2]) Möhler, Kirchengeschichte hg. von Gams II 14. [3]) Nach Sidonius Apollinaris bei Möhler aaO 16.

Der Ostgothe Theodorich von Verona schützte Alarich's minderjährigen Sohn Amalrich, wodurch sich das westgothische Reich diesseits der Pyrenäen bis zu Theodorich's Tod (526) erhielt. Die katholische Kirche hatte während dieser fünfzehn Jahre (511—526) nicht nur Ruhe, sondern sie erholte sich und blühte. Unter der Regierung Amalrich's begann die Verfolgung der Katholiken auf das neue. Als er selbst seine katholische Gemahlin Clotilde mißhandelte, bekriegte und besiegte ihn der Bruder derselben, der Franke Childebert in der Schlacht bei Narbonne (531). Von nun an war die Macht der westgothischen Könige in Gallien gebrochen und schlugen sie ihren Sitz in Toledo auf. Zudem traten an die Stelle der erblichen Könige gewählte. Theudas ließ die Katholiken während seiner siebenzehnjährigen Regierung (531—548) gewähren [1]). Agila (549—554), von dem Gegenkönige Athanagild bedrängt, rief die Griechen zu Hilfe. Ihr Heer, von einem Feldherrn des Kaisers Justinian geführt, wurde von Athanagild geschlagen, Agila von den Gothen ermordet und nun regierte Athanagild über die wieder vereinigten Gothen vierzehn Jahre (554—567). Sein Nachfolger Liuva (567—573) übergab seinem Bruder Leovigild ganz Spanien. Diese siebenzig Jahre sind für die katholische Kirche eine Zeit der Ruhe, denn die Kämpfe unter den verschiedenen Parteien lenkten die Aufmerksamkeit von ihr ab.

Leovigild, der nach dem Tode Liuva's das ganze Reich beherrschte (573—586), ließ anfänglich die Katholiken unbehelliget. Seine zweite Frau, die Arianerin Goswinde, stachelte jedoch den König zur Verfolgung auf. „Nun sehen wir, sagt Möhler, alles, was bisher hart und unerträglich gewesen war, sich wiederholen. Abermals Ermordungen der Bischöfe, Verbannungen, dann Versuche die Katholiken durch Bestechungen und andere Mittel zum Abfalle zu bringen [2]).“ Von seinen beiden Söhnen aus erster Ehe, Hermenegild und Reccared, trat der erste bei Lebzeiten seines Vaters zur katholischen Kirche über. Die zwischen Vater und Sohn

---

[1]) Post Amalaricum Theudis in Hispania creatur in regnum annis XVII mensibus V, qui dum esset haereticus, pacem tamen concessit ecclesiae. *Isidori* Historia Gothorum n. 41 p. 121. [2]) Möhler aaO 17. Denique arianae perfidiae favore repletus (sc. Leovigildus) in catholicos persecutione commota, plurimos episcoporum exilio relegavit, Ecclesiarum reditus et privilegia abstulit, multos quoque terroribus in arianam pestilentiam impulit, plerosque sine persecutione illectos auro rebusque decepit *Isidori* Histor. Gothorum n. 50 p. 124.

hierüber entstandenen Zerwürfnisse endigten mit der Hinrichtung Hermenegild's und verschärften die Verfolgung.

Leovigild hinterließ seinem zweiten Sohne Reccared ein mächtiges Reich. „Im zehnten Monat seiner Regierung sammelte er die arianischen Bischöfe um sich und überredete sie zum Eintritt in die katholische Kirche. Er selbst legte das katholische Glaubensbekenntniß ab, indem er das Sacrament der Firmung (wie früher Hermenegild) empfing [1]."

Dieser Skizze zufolge litt Spanien, vorzüglich aber die katholische Kirche dieses Landes, bis zum Ende des fünften Jahrhunderts schwere Verfolgungen und furchtbare Verwüstungen. Wenn es sich aber um die Existenz handelt, befaßt man sich nicht mit Reformen auf dem Gebiete des Gottesdienstes; im Gegentheil man hält an der alten Ueberlieferung fest. Als darum zu Ende des vierten Jahrhunderts im Orient und in Rom die Reformbewegung auf liturgischem Gebiete entstand, dehnte sie sich alsbald auf Gallien (Burgund) aber nicht auf Spanien aus. Die zu Anfang des fünften Jahrhunderts an den Ufern der Rhone sich niederlassenden Burgundionen lebten nämlich friedlich mit den katholischen Eingeborenen und ein Theil derselben bekannte sich alsbald zum katholischen Glauben [2]). Ebenso war zu Ende des Jahrhunderts die Regierung Gundobald's eine den Katholiken günstige. Gefeierte Bischöfe, wie der hl. Patiens von Lyon († um 491) und besonders Avitus von Vienne († 523) waren ebenso eifrig und sorgfältig um die Katholiken bekümmert, als sie auf Gundobald einen heilsamen Einfluß übten, so daß er heimlich, sein Sohn und Nachfolger Sigismund aber öffentlich, das katholische Glaubensbekenntnis ablegten.

Diese Verhältnisse erklären es, warum die von Rom ausgehende liturgische Reform in Gallien bereits zu Anfang des fünften Jahrhunderts Nachahmung fand, während sich in Spanien nirgends eine Spur entdecken läßt; „die Kirche daselbst war in dieser Zeit gleichsam begraben unter den Trümmern der einstürzenden alten Staatsordnung [3])." Bessere Tage kamen für dieses Land mit dem Tode des Königs Eurich († 484). Das sechste Jahrhundert (vorzüglich die ersten zwei Decennien desselben) waren eine für die Katholiken verhältnismäßig ruhige Zeit. Damit war die

---

[1]) Gams, Kirchengesch. von Spanien II 1 S. 491. [2]) Vgl. Möhler aaO 27. [3]) Gams KG. v. Spanien II 1 S. 397.

Möglichkeit und Voraussetzung für gottesdienstliche Reformen gegeben. In der That gibt eine in Gerunda (in der Provinz Tarragona) gehaltene Synode im Jahre 517 Vorschriften über die Einheit des Cultus. Beweis genug, daß zu Anfang des sechsten oder Ende des fünften Jahrhunderts Aenderungen in der Feier des Gottesdienstes vorgenommen wurden.

4. Spanische Synoden im sechsten und siebenten Jahrhundert. Dieselbe Annahme, die Reform der Liturgie habe nicht vor dem Ende des fünften Jahrhunderts in Spanien begonnen, empfehlen auch die daselbst im sechsten und siebenten Jahrhundert gehaltenen Synoden. Zudem geben die von ihnen erlassenen Kanonen Andeutungen über die Beschaffenheit derselben.

Die älteste spanische Liturgie hatte unzweifelhaft eine andere Gestalt, als die der spätern Jahrhunderte, und es ist von Wichtigkeit die Zeit kennen zu lernen, in welcher die Umwandlung der altspanischen Messe in die s. g. mozarabische vor sich ging. Als sicher darf vorausgesetzt werden, daß dieses nicht auf einen Schlag und nicht in allen Theilen des Landes zumal geschah.

Die ersten Abweichungen von dem alten Ritus, die bekannt sind, fanden zu Anfang des sechsten Jahrhunderts statt. Der erste Kanon der Synode von Gerunda (517) lautet: De institutione Missarum, ut quomodo in metropolitana ecclesia fuerit [1]), ita in Dei nomine, in omni Tarraconensi provincia, tam ipsius Missae ordo, quam psallendi vel ministrandi consuetudo conservetur. Weil dieser Kanon Einheit in der Meßfeier und Uebereinstimmung mit der der Metropolitankirche verlangt, fand um diese Zeit eine Verschiedenheit des Gottesdienstes selbst in den Diöcesen derselben Provinz statt. Diese Verschiedenheit setzt ein Abgehen von dem alten Ritus voraus, weßwegen die Reform der Messe um diese Zeit im Werke war. Ob unter Ordo missae blos der Kanon oder die ganze Meßordnung zu verstehen ist, läßt sich schwer entscheiden. Doch verdient die letztere Annahme den Vorzug, weil die folgenden Worte auch den Verlauf des Breviergebetes umfassen. Abgesehen von der Feier der Bitt- und Fastentage nach der Pfingstwoche und zu Anfang des Monats November, schreibt die Synode ferner vor: Ut omnibus diebus, post ma-

[1]) Das Perfect fuerit läßt vermuthen, daß auch die Metropolitankirche von der alten Uebung abgegangen war.

tutinas et vespertinas, oratio dominica a sacerdote proferatur (can. 10); ein Kanon, auf welchen wir bei der Erklärung der Kanonen des IV. toletanischen Concils zurückkommen.

Einen mit dem obigen übereinstimmenden Beschluß faßten die auf der Synode von Braga (563) versammelten Bischöfe der galicischen Provinz. Sie hielten es nämlich „für nothwendig und sehr nützlich, daß das, was bei uns durch eine verschiedene und ungeordnete Gewohnheit festgehalten wird, mit der Gnade Gottes durch ein unter uns vereinbartes, einmüthiges Officium celebriert werde. Deswegen sollen alle Unterschiede, sie mögen groß oder klein scheinen, ad unam formulam, praefixis rationabiliter capitulis zurückgeführt werden. Um so mehr, als wir auch über die übrigen derartigen Gegenstände (ceteris quibusdam causis) eine Instruction des apostolischen Stuhles besitzen, welche auf eine Anfrage unseres ehemaligen Vorgängers, Profuturus, von der Kathedra des seligsten Petrus selbst erlassen wurde.“ Dem entsprechend verordnete die Synode: I. Placuit omnibus communi consensu, ut unus atque idem psallendi ordo in matutinis vel vespertinis officiis teneatur, et non diversae ac privatae, neque monasteriorum consuetudines cum ecclesiastica regula sint permistae. II. Item placuit, ut per solemnium dierum vigilias vel missas, omnes easdem et non diversas lectiones in ecclesia legant. III. Item placuit, ut non aliter episcopi et aliter presbyteri populum, sed uno modo salutent, dicentes: Dominus sit vobiscum, sicut in libro Ruth legitur, et ut respondeatur a populo: Et cum spiritu tuo, sicut et ab apostolis traditum omnis retinet Oriens, et non sicut Priscilliana pravitas permutavit. IV. Item placuit, ut eodem ordine *missae* celebrentur ab omnibus, quem Profuturus quondam hujus metropolitanae ecclesiae episcopus ab ipsa apostolicae sedis auctoritate suscepit scriptum.

Papst Vigilius schrieb i. J. 538 an Profuturus. Vor diesem Jahre war darum der römische Ritus in Braga nicht in Uebung, denn sonst würde ihm Vigilius den Meßordo, unter welchem der des gelasianischen Sacramentars zu verstehen ist, nicht gesendet haben. Zweitens, wenn die Provinz Galicien ihre ursprüngliche Liturgie bereits reformiert gehabt hätte, würde Profuturus in Rom nicht angefragt und Rath geholt haben. In der genannten Zeit reformierten sie also die alte Messe, und zwar jeder Bischof auf eigene Faust, wodurch eine solche Verschiedenheit in den Ritus

kam, daß es den Bischöfen der Provinz nothwendig schien, die Gleichförmigkeit desselben zu vereinbaren. Die alte Messe war aber die bis Ende des vierten Jahrhunderts in der ganzen katholischen Kirche gebräuchliche, denn nichts berechtiget zu der Annahme, die Spanier haben einen eigenthümlichen Ritus in jener Zeit besessen, da Isidor von Sevilla vielmehr das Gegentheil bezeugt. Auf die Beschaffenheit der Reform läßt sich aus dem Briefe des Papstes schließen. Vigilius schreibt nämlich: Ordinem precum in celebritate missarum nullo nos tempore, nulla festivitate significamus habere *diversum,* sed semper *eodem tenore* oblata Deo munera consecrare. Quoties vero Paschalis aut Ascensionis Domini, vel Pentecostes et Epiphaniae *sanctorumque* Dei fuerit agenda festivitas, singula capitula diebus apta subjungimus, quibus commemorationem sanctae solemnitatis aut eorum facimus, quorum natalitia celebramus. Cetera vero ordine consueto prosequimur. Quapropter et ipsius canonicae precis textum direximus super adjectum, quem Deo propitio ex apostolica traditione suscepimus. Et ut charitas tua cognoscat, quibus locis aliqua festivitatibus apta connectimus, paschalis diei preces similiter adjecimus [1]).

Offenbar bezog sich demzufolge die Anfrage des Profuturus auf die Verschiedenheit der Meßformulare, deren man sich in Galicien an verschiedenen Festen bediente; denn Vigilius antwortet ihm, in Rom gebrauche man Jahr aus Jahr ein denselben Meßordo. Unter diesem Worte wird zunächst der römische Kanon zu verstehen sein, dessen Orationen Communicantes und Hanc igitur oblationem an Ostern und Pfingsten (die Oration Communicantes auch an Himmelfahrt und Epiphanie) jetzt noch Zusätze besitzen. Weil aber der Brief des Papstes zugleich die Worte enthält: *Sanctorumque* Dei festivitas, und weder das leonianische noch das gelasianische Sacramentar auf die Heiligenfeste bezügliche Zusätze enthalten, wohl aber die Collecte, Secreta, Präfation und Postcommunion, so wird man annehmen müssen, daß die preces paschalis diei auch die genannten Gebete, der textus canonicae precis aber den Kanon allein umfasse. Denn die Uebersendung des Osterformulars mit der Bemerkung, Profuturus könne daraus sehen, an welchen Orten solche auf die Feste bezüglichen Gebete beigefügt werden, zeigt,

---

1) *Migne*, PL 84, 832 n. 5.

daß dieses mehrere, an verschiedenen Orten aufgenommene Gebete waren. Vigilius sandte darum dem Bischofe von Braga den römischen Meßkanon und außerdem die Ostermesse, welche alle übrigen in dem gelasianischen Sacramentar stehenden Gebete (Collecte, Secreta, Präfation ꝛc.) enthielt. Ferner richtete sich der päpstliche Brief gegen die Beeinflussung und die den Festen entsprechende Aenderung der Gebete des Kanon.

Demnach hat Profuturus in seiner Anfrage diese Punkte zur Sprache gebracht und die Reform der galicischen Liturgie gestattete den Festen einen weitgehenden Einfluß auf die Gestaltung der Meßgebete, selbst die des Kanon. Weil sodann diese Aenderung dem Profuturus solche Bedenken verursachte, daß er sich deshalb in Rom Rath holte, war die Meßfeier der galicischen Provinz, und (fügen wir ohne Bedenken bei) die von Spanien, vor dem sechsten Jahrhundert eine solche, die durch die Festzeiten keine Veränderung erfuhr. Damit ist ebenso das Wesen des alten, als des reformierten spanischen Meßritus gekennzeichnet, wie die Zeit der Reform markiert. In einer Nachahmung des orientalischen Ritus bestand diese Reform nicht, denn die griechische und morgenländische Liturgie hat dem Kirchenjahr bis auf den heutigen Tag keinen Einfluß eingeräumt. In der abendländischen Kirche geschah dieses hingegen, wie das leonianische und gelasianische Sacramentar beweisen. Die gallicanische Messe hatte bereits zu Anfang des fünften Jahrhunderts (Mone'sche Messen) selbst die Gebete des Kanon verschieden gestaltet. Der gallicanische Ritus verdrängte also zu Ende des fünften und Anfang des sechsten Jahrhunderts den altspanischen. Die spanischen Bischöfe ahmten jedoch blos das allgemeinste des gallicanischen Ritus nach, das heißt, sie machten mit Beiziehung des Kirchenjahres aus der einen alten spanischen Messe mehrere und verschiedene. Da sie hiebei nach eigenem Gutdünken verfuhren, so verursachte das eine Verschiedenheit, deren Beseitigung ihnen „nothwendig und nützlich“ schien. Sie schrieben deshalb eine Formel des Kanon vor, dessen verschiedenen Gebeten entsprechende Ueberschriften beigegeben wurden (so erkläre ich die Worte: unam formulam praefixis rationabiliter capitulis, woraus man sieht, wie die Aufschriften: Oratio post nomina, inlatio, post sanctus, post pridie, ante orationem dominicam, benedictio, Communio in das spanische Missale kamen), die großentheils der gallicanischen Liturgie entlehnt waren; denn die Aufschrift: Post pridie verräth ihren fremden Ursprung deutlich dadurch,

daß sie für die spanische Messe nicht paßt. Vgl. § 14 [1]). Die übrigen, nicht zum Kanon gehörenden, Meßgebete blieben hingegen dem Einfluße des Kirchenjahres offen, da dasselbe in dem gallicanischen Missale, wie in dem gelasianischen Sacramentar unbeanstandet Eingang gefunden hatte. Weil sich aber dieser Einfluß in verschiedenen Diöcesen und Kirchen auf verschiedene Weise äußerte, ließ die Einheit und Reinheit des Gottesdienstes noch viel zu wünschen übrig. Deshalb verordnete das i. J. 572 zu Braga versammelte 3. (2.) Concil, die Bischöfe sollen bei der Visitation der Diöcesen die Art und Weise der Taufe, Meßfeier und Officien untersuchen (can. 1).

Leovigild entriß den Griechen die bedeutendsten Städte, die sie noch inne hatten, unterwarf die Cantabrer und Sueven (in Galicien) und hinterließ seinem Sohne Reccared ein ganz Spanien umfassendes mächtiges Reich. Jetzt waren nicht nur Provincialsynoden, sondern auch Nationalconcilien möglich. Ein solches wurde i. J. 589 gehalten. Es ist die dritte Synode von Toledo, welche den für die Liturgie wichtigen Beschluß faßte, es soll in der Messe vor dem Vaterunser das constantinopolitanische Symbolum mit heller Stimme gesungen werden. Die betreffenden Worte lauten: Pro reverentia sanctissimae fidei et propter corroborandas hominum invalidas mentes, consultu piissimi et gloriosissimi domini .. Reccaredi regis, sancta constituit synodus, ut per omnes ecclesias Hispaniae vel Gallaeciae, secundum formam Orientalium ecclesiarum, concilii Constantinopolitani, hoc est centum quinquaginta episcoporum, symbolum fidei recitetur; ut priusquam dominica dicatur oratio, voce clara a populo decantetur, quo et fides vera manifestum testimonium habeat et ad Christi corpus et sanguinem praelibandum pectora populorum fide purificata accedant.

Wenn man bedenkt, daß Reccared kaum vier Jahre vorher zur katholischen Kirche übergetreten war, und mit ihm der größte Theil der Gothen, so wird es niemanden befremden, daß die Recitation des Symbolums auf den Antrag des Königs in die Messe aufgenommen wurde, um den noch schwachen Sinn der Convertiten zu stärken und ein offenkundiges Zeugnis für den wahren Glauben abzulegen.

---

[1]) Ueber die Verlesung der Diptychen und das Gebet der Fürbitten vor der Präfation und über die Zeit der Ertheilung des Friedenskusses erinnert Vigilius nichts. Hatte Profuturus nicht angefragt, weil ihm diese Aenderung nicht erheblich schien? oder war sie damals noch nicht vor sich gegangen?

Uebrigens wollen wir die Annahme des Pinius, die Synode habe blos das „voce clara a populo decantetur“ eingeführt, denn die Recitation vom Priester allein sei schon vorher vorhanden gewesen, nicht geradezu bestreiten. Pinius begründet seine Annahme nicht, sie kann aber vielleicht durch die Stellung, die der Recitation des Symbolums vor dem Gebete des Vaterunser angewiesen wird, gestützt werden. Vgl. § 16. Das in den letzten Worten des obigen Decretes angegebene Motiv für diese Placierumg begründet nämlich nicht so fast die Einführung eines neuen Ritus, als es die Existenz eines bereits vorhandenen erklärt.

Von noch größerer Bedeutung für die Liturgie war die vierte Synode von Toledo (633), die als Nationalconcil die Einheit des Psalmengesanges und der Meßfeier nicht nur für eine Kirchenprovinz, sondern für ganz Spanien und (das narbonensische) Gallien vorschrieb. Da zweifellos (der Beschluß des Concils selbst bestätiget es) zu dieser Zeit in den verschiedenen Diöcesen oder wenigstens Kirchenprovinzen ein verschiedener Ritus bestand, war es die erste Aufgabe der Synode, den Ritus einer Diöcese oder Provinz als den für ganz Spanien normalen, wenn auch vielleicht mit einigen Aenderungen, zu bezeichnen. Die Annahme wird nicht irrig sein, dieser Ritus sei der der Kirche von Toledo gewesen; denn Toledo war die Hauptstadt des Reiches und der Sitz der gothischen Könige [1]).

Wenn aber die Synode dieselbe Meßfeier für ganz Spanien anordnete, so fragt es sich ferner, ob dieses Decret auch durchgeführt wurde. Gams bemerkt hierüber: „Die Verordnung des Can. 2 ist möglichst milde gehalten; von einer Drohung mit Strafen ist keine Rede. Es mag daher mit Recht bezweifelt werden, ob die Bischöfe von Galicien, wenn bei ihnen die römische Liturgie eingeführt war, dieselbe wirklich beseitigten .. Wünschenswerth war die Anbequemung der Galicier an die Uebung der anderen Provinzen, aber nothwendig war sie nicht und sie konnte nicht erzwungen werden .. Als später im elften Jahrhundert die römische Liturgie in Spanien eingeführt wurde, ist wohl von Kämpfen und Schwierigkeiten in Castilien, nicht aber in Galicien die Rede“ [2]). Einen weiteren Beitrag für diese Annahme liefert die i. J. 675 gehaltene elfte toletanische Provincialsynode, die aufs neue einschärfte, Vesper,

---

[1]) Vgl. Rösler, Der Dichter Prudentius S. 185. [2]) Gams, KG. von Spanien II 2 S. 92.



Matutin und Messe müssen wie in der Metropole gefeiert werden. Blos den Klöstern konnte der Bischof einige Officien erlauben [1]). Dieser Kanon wäre nicht erlassen worden, wenn die Suffraganbischöfe dem Decrete der vierten Synode nachgekommen wären. Wenn es aber nicht einmal die Bischöfe derselben Provinz beobachteten, so wird man daraus auf die Kirchen der übrigen Provinzen schließen können. Die Ansicht, als ob durch die vierte Synode die Gleichförmigkeit der Meßfeier in ganz Spanien durchgeführt worden sei, ist darum dahin zu berichtigen, die Synode habe zwar den Anstoß dazu gegeben, die Realisierung des Decretes sei aber erst nach längerer Zeit erfolgt. Weil ferner sogar in den einzelnen Diöcesen ein verschiedener Meßritus herrschte, so können diese Riten nicht mehr in dem überall (in Spanien wie in anderen Ländern) altüblichen apostolischen Meßritus bestanden haben; und weil diese von ihm abweichenden Riten im Jahre 633 so fest wurzelten, daß man an ihnen trotz des Beschlusses der vierten Synode festhielt, so müssen sie schon geraume Zeit vor dem genannten Jahre entstanden sein. Die Reform der spanischen Messe begann demnach im sechsten Jahrhundert und wurde von der Mitte des siebenten an in allen oder wenigstens in den meisten Diöcesen in derselben Weise recipiert.

Ueber die Beschaffenheit dieser Messe geben die Kanones 10—18 einigen Aufschluß. Der 10. Kanon lautet: Nonnulli sacerdotes per Hispanias reperiuntur, qui dominicam orationem .. non quotidie, sed tantum die dominica dicunt. Sofort begründet derselbe die Nothwendigkeit der täglichen Recitation des Vaterunser durch den Befehl Christi, die Ermahnungen des Cyprian [2]), Hilarius und Augustinus und schließt mit den Worten: Quotidie hanc orationem effundere in conspectu Dei debemus. Quisquis ergo sacerdotum, vel subjacentium clericorum, hanc orationem dominicam quotidie, aut in publico, aut in privato officio praeterierit, propter superbiam judi-

---

[1]) Abbatibus sane indultis officiis, quae juxta voluntatem sui episcopi regulariter illis implenda sunt, caetera officia publica, id est vesperam, matutinum sive missam aliter quam in ecclesia principali celebrare non liceat (can. 3). [2]) Sanctus quippe Cyprianus dicit: Itaque in oratione dominica panem nostrum, id est, Christum dari nobis quotidie petimus, ut qui in Christo manemus et vivimus, a sanctificatione et *corpore* ejus non recedamus. Das Capitel, dessen Schlußsatz dieses Citat bildet (Cypr. de orat. dom. cap. 18. Lipsiae 1838 p. 168), beweist evident, daß Cyprian von dem Gebet des Herrn in der Feier der Eucharistie redet.

catus, ordinis sui honore multatur. Zweifellos bezieht sich dieser Kanon auf das Gebet des Vaterunser im Officium überhaupt, denn er ahndet die Unterlassung desselben nicht nur an Priestern, sondern auch an Klerikern. Daß man aber an die Recitation desselben unter der Messe nicht denken dürfe, wie Thomassin[1]) meint, das scheint zu weit gegangen zu sein. Der so allgemein gehaltene Kanon schließt nämlich die Recitation in der Messe nicht aus, sondern ein. Sodann bezieht sich das in dem Kanon zur Begründung angegebene Citat aus Cyprian unzweideutig auf die Recitation des Vaterunser in der Messe. Endlich war das Auslassen des Gebetes des Herrn in der alten, apostolischen Meßfeier weder im Orient, noch im Occident so unerhört, daß man aus diesem Grunde sagen dürfte, die betreffenden Worte des Kanons können sich auf die Meßfeier gar nicht beziehen. Hieronymus wirft den aus dem Abendlande nach Palästina gekommenen Pelagianern vor, daß sie das Vaterunser in der Messe nicht beten, und Augustinus bemerkt, daß beinahe alle Kirchen (fere omnis ecclesia) den Meßkanon mit dem Vaterunser schließen[2]). Es ist darum sehr wohl möglich, daß selbst das Gebet des Herrn in einigen spanischen Kirchen nicht täglich verrichtet wurde. Das Decret der Synode machte hierin eine Aenderung.

Die folgenden Kanones 11—17 beschäftigen sich mit der Katechumenenmesse und blos der 18. betrifft die Messe der Gläubigen. Die reformierte Liturgie unterschied sich nämlich von der alten am auffallendsten in diesem ersten Theile, darum sind verschiedene und mehrfache Aenderungsversuche bezüglich desselben erklärlich. Die Reform der Gläubigenmesse scheint sich zur Zeit des 4. Concils bereits vollzogen zu haben, wenigstens was die Zahl und Aufeinanderfolge der Orationen betrifft. Dem conform setzt dasselbe in dem 18. Kanon blos die Reihenfolge der dem Meßkanon folgenden Gebete und Riten, des Vaterunser, der Mischung, Benediction und Communion fest, wovon später gehandelt wird.

Die wörtliche Uebereinstimmung der im Meßkanon befindlichen Gebete konnte die Synode blos dadurch bewirken, daß sie Ein Missale approbierte, vorausgesetzt daß sie eine solche Uebereinstimmung bezweckte. Trotz des zweiten Kanons scheint das zweifelhaft. Denn der 13. Kanon, der von den Hymnen handelt und

---

[1]) Vetus et nova discipl. II 76 n. 8. [2]) Vgl. meine Abhandlung im „Katholik“ 1884 I 266.



offenbar polemisch gegen den 12. Kanon von Braga (562) auch solche Hymnen in dem Gottesdienst zulößt, die nicht in der Schrift stehen, sondern von Menschen (Hilarius, Ambrosius) verfaßt wurden, schließt mit dem Satze: Componuntur hymni, sicut componuntur missae, sive preces, vel orationes, sive commendationes, seu manus impositiones; ex quibus si nulla dicantur in ecclesia, vacant officia omnia ecclesiastica.

Zunächst beziehen sich diese Worte allerdings auf die Vergangenheit und sagen, wie man sich der von Hilarius usw. verfaßten Hymnen in dem Officium bedienen darf, so auch der von Menschen gemachten Meßgebete. Die Synode verallgemeinert aber diesen Satz dahin, man darf überhaupt Hymnen und Meßgebete gebrauchen, die Menschen verfassen, und das erstreckt sich auch auf die Gegenwart. Daraus darf man schließen, die Synode will, daß die bereits vorhandenen Messen in dem ganzen Reiche gleichmäßig celebriert werden, zugleich läßt sie aber für die Einführung neuer Officien Raum. Ferner erklärt sie, die damals in Spanien verrichteten Meßgebete seien wenigstens theilweise ein Product späterer menschlicher Thätigkeit und nicht blos ein Erbe der Apostel gewesen. Weil endlich die Väter des Concils sicher und genau wissen, Menschen haben diese Gebete formuliert, kann die Zeit, in der dieses vielfach geschah, dem Jahre 633 nicht allzuferne gelegen sein. Kurz, die Abfassung von Meßgebeten, oder die Reform der Liturgie, fällt ihr gemäß hauptsächlich in das 6. Jahrhundert. Zu Anfang desselben bezeugt die Synode von Gerunda ein Abgehen von dem alten Ritus, das laut dem an Profuturus gerichteten Briefe in der Umgestaltung der Meßgebete nach dem Kirchenjahre bestand. Zu Ende dieses Jahrhunderts wurde das Symbolum in die Messe aufgenommen und fünfzig Jahre darauf die großentheils fertige gothische Messe für ganz Spanien vorgeschrieben, obwohl immer noch neue Officien ausgearbeitet und in das Missale oder Sacramentarium aufgenommen werden konnten.

5. Die angeblichen Verfasser der reformierten spanischen Messe. Manche Gelehrte glaubten, die vierte Synode von Toledo habe die Messe reformiert, und da auf ihr Isidor von Sevilla thätig war, falle das Hauptverdienst bei ihrer Abfassung diesem Heiligen und seinem älteren Bruder Leander von Sevilla zu.

Beide Brüder wurden in der Provinz Carthagena geboren

Leander, vor seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl zu Sevilla Mönch und bei der Conversion des Prinzen Hermenegild thätig, starb um das Jahr 600. Sein Bruder Isidor folgte ihm bald auf derselben Kathedra, denn im Jahre 619 präsidierte er einer Synode von Sevilla. Er starb 636. Zweifellos betheiligten sich beide berühmten Bischöfe an der Reform der spanischen Messe. Isidor bemerkt über seinen Bruder Leander: Siquidem et in ecclesiasticis officiis idem non parvo laboravit studio: in toto enim *psalterio* duplici editione orationes conscripsit, in *sacrificio* quoque, laudibus atque psalmis multa dulci sono composuit [1]). Unter Psalterium wird das Officium des Breviergebetes zu verstehen sein [2]); unter sacrificium versteht Isidor sicher das eucharistische Opfer. Wie weit und in welcher Richtung er bei der Reform der Messe thätig war, ist unbekannt. Auf keinen Fall hat er eine neue Liturgie geschaffen, sondern er trug nur dazu bei, die alte (apostolische) spanische Messe den neuen, durch das Eindringen der gallicanischen Liturgie verursachten Verhältnissen anzupassen [3]). Daß er auch, wie Le Brun ferner meint, den griechischen Ritus berücksichtiget habe, geht aus der jetzt noch vorhandenen mozarabischen Messe nirgends hervor.

Den hl. Isidor hält Baronius für den Auctor der mozarabischen Messe. Bona hat jedoch große Bedenken, diesem beizustimmen. Denn erstens, sagt er, enthalte die Messe auf das Fest des hl. Martinus die Worte: Hunc virum, quem aetatis nostrae tempora protulerunt, jubeas auxilium nostris ferre temporibus. Martinus sei aber im Jahre 402 gestorben und einer der ersten Confessoren, die nach ihrem Tod durch öffentlichen Cult geehrt wurden. Wenn sodann Isidor der Auctor dieses Officiums war, warum haben weder Braulio von Saragossa, noch Ildefons von Toledo, heilige und dem Isidor befreundete Männer, eines so wichtigen Werkes gedacht? Dazu kommt, daß die vierte Synode von Toledo einige Riten dieses Officiums als schon vorhanden erwähnt, und daß die 44 Jahre vor dem genannten toletanischen Concil gehaltene dritte

---

[1]) *Isidori* De viris illustribus n. 58 p. 161. [2]) Die Worte duplici editione sind schwer verständlich. Arevalus deutet sie auf die doppelte Ausgabe des Psalteriums nach der Uebersetzung der Itala und der des Hieronymus. *Isidori* opera II 87 n. 20 p. 95. Allein die von Leander beigefügten Gebete waren von den Varianten der Uebersetzung nicht abhängig, deßwegen wird er sich der betreffenden Arbeit zweimal unterzogen haben, vielleicht im Interesse zweier Kirchen. [3]) *Le Brun*, Explication de la messe II diss. V p. 242.



Synode das Symbolum vor dem Vaterunser zu recitieren befiehlt; ein der mozarabischen Messe eigenthümlicher Gebrauch. Auch Isidor bezeuge, daß sein Bruder und Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhle sich um die kirchlichen Officien bemüht habe; und Johannes Mariana glaube, selbst Leander habe den mozarabischen Ritus bereits vorgefunden. Ist dem aber so, schließt Bona, so halte ich dafür, daß dieses Officium älter ist als die dritte toletanische Synode und daß es bereits im fünften Jahrhundert im Gebrauch war [1]).

Dieser Argumentation stimme ich bei, nur möchte ich die letzten Worte durch: „zu Ende des fünften Jahrhunderts" näher begrenzen. Da nämlich die politische und kirchliche Lage des Landes vor diesem Zeitraum einer Reform des Gottesdienstes entgegen steht, da die im sechsten Jahrhundert versammelten spanischen Synoden eine vor dem Ende des fünften Jahrhunderts vorgenommene Reform nicht fordern, halten wir diese Zeit für den Anfang der Reform. Denn was das Citat aus der Messe des hl. Martinus betrifft, so hat schon Mabillon bemerkt, die betreffenden Worte seien entweder einem älteren Meßformulare entlehnt, oder sie können auch von einem mehr als ein Jahrhundert umfassenden Zeitraum verstanden werden [2]). Auf das letztere ist weniger Gewicht zu legen, weil die Annahme den Vorzug verdient, diese Messe sei der gallicanischen Liturgie entlehnt, die allerdings im fünften Jahrhundert entstand.

Mehr Aufschluß erhält man über die damalige Meßfeier aus den Schriften des hl. Isidor. Das erste Buch De officiis beginnt er mit den Capiteln: De ecclesia c. 1, de templis c. 2, de choris c. 3, de canticis c. 4, de psalmis c. 5, de hymnis c. 6, de antiphonis c. 7, de precibus c. 8, de responsoriis c. 9, de lectionibus c. 10, de libris testamentorum c. 11, de scriptoribus sacrorum librorum c. 12, de laudibus c. 13, de offertoribus c. 14, de missa et orationibus c. 15. Abgesehen von c. 1 2 3 11 12 gibt Isidor in den ersten 14 Capiteln den Inhalt und Verlauf der Katechumenenmesse [3]) an. Sie begann mit dem Introitus (de canticis, psalmis), dem der Lobgesang der drei Jünglinge (de hymnis) folgte. Weil die Hymnen zum Theil von zwei Chören gesungen wurden, reiht der Heilige an die Hymnen die Antiphonen

---

[1]) *Bona*, Rerum liturgicarum I 11 n. 1 p. 364. [2]) *Mabill.* De liturg. gallic. I 14 n. 10 p. 31. [3]) Sicher ist die Beziehung dieser Capitel auf die Katechumenenmesse allerdings nicht, aber auch nicht unwahrscheinlich.

an. Den Hymnen folgt nämlich in der mozarabischen Messe ein Gebet (de precibus) und diesem die Worte des Priesters: „Durch deine Erbarmung usw. Volk: Amen. Priester: der Herr sei mit euch. Volk: Und mit deinem Geiste.“ Diese Worte konnte Isidor auch Responsorium nennen, denn er definiert es an dem angegebenen Orte (c. 9) als einen Wechselgesang, quod, uno canente, chorus consonando respondeat. Uebrigens schließt die Erwähnung der Responsorien vor den Lectionen einen Wechselgesang zwischen den Lectionen nicht aus, denn es wurden jedenfalls mehrere recitiert. Ueber die Lectionen (c. 10), welche sich in der Messe an die Worte: durch deine Erbarmung usw anschließen, bemerkt der Heilige, der Diakon habe vor ihrer Lesung mit klarer Stimme zum Stillschweigen ermahnt (c. 10 n. 3). Die Lectionen selbst waren den Schriften des A. und N. Bundes entlehnt (c. 11 n. 1) und schlossen mit den Laudes (c. 13) oder dem Alleluja, hoc est laus Dei. „Nach der Ankündigung des Reiches der Himmel, welches in diesem Leben der Welt durch die beiden Testamente verkündiget wird, soll nämlich unser künftiges Thun nur in dem Lobe Gottes bestehen“ (c. 13 n. 4).

Nach Vollendung der Lesungen wurden die Opfergaben dargebracht und dabei *Offertoria* in sacrificiorum honore gesungen. Simul corde et ore laudes Domino declamantes, jubilamus in illo scilicet vero sacrificio, cujus sanguine salvatus est mundus (c. 14). Dieses Offertorium entspricht der Antiphon gleichen Namens in dem römischen Missale. Aus dem Schweigen Isidor's über andere Gebete, die bei der Opferung in der mozarabischen Messe verrichtet werden, kann man um so sicherer folgern, daß sie zu seiner Zeit noch nicht vorhanden waren, als sie das Gepräge einer späteren Abfassung offen an sich tragen. Nach der letzten Lesung wurden also zur Zeit Isidor's die Gaben auf den Altar gebracht, die Antiphon Offertorium recitiert und sodann die Missa fidelium begonnen. Von Gebeten über Katechumenen, Büßer, Energumenen ist nirgends die Rede und die Umwandlung der Katechumenenmesse nach dem Obigen zur Zeit Isidor's vollzogen.

Ueber die Messe der Gläubigen bemerkt er: Ordo autem missae et orationum, quibus oblata Deo sacrificia consecrantur, primo a sancto *Petro* est institutus, cujus celebrationem uno eodemque modo universus peragit orbis (c. 15 n. 1). Was hier dem Apostelfürsten allein zugeschrieben wird, bezieht sich auf die Apostel überhaupt. Es ist die apostolische Messe

welche der ganze Erdkreis celebrierte. Bis auf die Tage Isidor's geschah dieses jedoch nicht uno eodemque modo, denn Papst Innocenz I wie P. Vigilius machen auf nicht unbedeutende Unterschiede in dem Modus der Celebration in Rom und in Gallien wie in Spanien aufmerksam. Die genannten Worte dürfen darum nicht gar zu sehr premiert werden, obwohl in der Hauptsache Uebereinstimmung herrschte. Wenn sodann Isidor sieben Orationen namhaft macht, durch welche das Opfer consecriert werde und wenn er sie „auf apostolische Belehrung" zurückführt [1]): so ist nicht bekannt, woher er diese Zahl hat, denn die Kirchenväter gedenken derselben, meines Wissens, nicht. Von Isidor rührt sie auch nicht her, denn er sagt: Cujus numeri ratio *instituta videtur.* Sie entstand daher wohl im sechsten oder höchstens im fünften Jahrhundert. Der Beweis dafür liegt ebenso darin, daß der Heilige eine eigene Oratio ad pacem kennt, welche den ersten vier Jahrhunderten unbekannt ist, als in der Aufeinanderfolge der Orationen. Die Ordnung, der gemäß die Fürbittengebete (mit der Verlesung der Diptychen) für die Lebenden und Verstorbenen als dritte Oration dem Friedenskusse mit der Oratio ad pacem als der vierten Oration vorangingen, ist nämlich dem ganzen Alterthum im Orient wie Occident unbekannt und taucht erstmals im fünften Jahrhundert in der gallicanischen Liturgie auf. Isidor beschreibt also nicht den Ordo der alten apostolischen, sondern den der reformierten spanischen Messe, der aber jenem, mit Ausnahme von Oration 3 und 4, gleicht.

In unmittelbarem Anschluß an das in die Note [1]) aufgenommene Citat fährt Isidor fort: *Prima* earundem oratio admonitionis est erga populum, ut excitentur ad exorandum Deum. *Secunda* invocationis ad Deum est, ut clementer suscipiat preces fidelium oblationesque eorum. In der apostolischen Liturgie sprach der Diakon das erste, der Bischof das zweite Gebet, und beide zusammen bildeten die oratio pro fidelibus. Die gallicanische, wie die mozarabische Liturgie kennen beide Orationen, aber so nach dem Kirchenjahr umgestaltet, daß der Inhalt des ursprünglichen Gebetes für die Gläubigen nur mehr theilweise zur Erscheinung kommt. Weil Isidor, ohne des Kirchenjahres zu gedenken, den In-

[1]) Hae sunt autem septem sacrificii orationes commendatae evangelica apostolicaque doctrina, cujus numeri ratio instituta videtur vel propter septenariam sanctae ecclesiae universitatem, vel propter septiformem gratiae Spiritum, cujus dono ea, quae inferuntur, sanctificantur (l. c. n. 5 p. 381).

halt derselben so allgemein angibt, scheint mir darin ein Indicium zu liegen, daß zu seiner Zeit die Umgestaltung derselben sich noch nicht vollständig vollzogen hatte.

Tertia autem, fährt Isidor fort, effunditur pro offerentibus, sive pro defunctis fidelibus, ut per idem sacrificium veniam consequantur. Es sind dieses die Fürbittengebete für die Lebenden und Verstorbenen, deren Placierung vor der Präfation demnach zu seiner Zeit vorhanden war. Dasselbe gilt von der oratio ad pacem, von der Isidor sagt: *Quarta* post haec infertur pro *osculo pacis*, ut charitate reconciliati omnes invicem digne sacramento corporis et sanguinis Christi consocientur, quia non recipit dissensionem cujusquam Christi indivisibile corpus.

Quinta deinde infertur *illatio* in sanctificatione oblationis, in qua etiam et ad Dei laudem terrestrium creaturarum virtutumque caelestium universitas provocatur et *Osanna in excelsis* cantatur, quod salvatore de genere David nascente salus mundo usque ad excelsa pervenerit. Porro *sexta* exhinc succedit conformatio sacramenti, ut oblatio, quae offertur, sanctificata per spiritum sanctum Christi corpori ac sanguini conformetur. Harum *ultima* est oratio: *Pater noster* (l. c. p. 381). Die fünfte und sechste Oration bildete das alte Dankgebet, und Isidor's Charakterisierung derselben weist darauf hin, daß dasselbe nicht vor, sondern höchstens zu seiner Zeit die Gestalt der mozarabischen Liturgie annahm. Wenn der Heilige nämlich sagt, „in der Illation werde die Gesammtheit der irdischen Creaturen und himmlischen Kräfte zum Lobe Gottes aufgefordert", so kennzeichnen diese Worte deutlich und klar den Inhalt der alten Präfation, welche die universitas terrestrium creaturarum zum Lobe Gottes aufrief. Auf die Präfation der mozarabischen oder reformierten Messe passen sie hingegen weniger, denn ihr Inhalt beschäftiget sich mit dem Leben des Heiligen oder dem Geheimnisse, das in der Festmesse gefeiert wurde.

Der Consecration, die Isidor (weil sie kein Gebet ist) nicht erwähnt[1]), folgten in dem apostolischen Dankgebete vier Orationen, die

[1]) In dem Capitel: De sacrificio (c. 18) gedenkt er ihrer deutlich. Sacrificium autem, sagt er, quod a christianis Deo offertur, primum Christus dominus noster et *magister* instituit, quando commendavit apostolis corpus et sanguinem suum, priusquam traderetur (l. c. n. 1 p. 382). Das priusquam traderetur ist von Bedeutung, weil man daraus



Anamnese, Oblation, Epiklese und Exomologese. Die reformierte Liturgie der gallicanischen wie spanischen Messe hat sie meistens abgekürzt und in eine Oration zusammengezogen. Als solche kennt sie auch Isidor, deshalb war diese Aenderung in seinen Tagen bereits vor sich gegangen; denn die Mehrzahl der Orationen blickt durch seine Worte noch durch. Er sagt nicht nur, in derselben werde das Opfer Gott dargebracht (Opfergebet [1]), welches der heilige Geist heilige (Epiklese), sondern er bemerkt noch dazu: harum ultima est oratio (dominica). Das harum bezieht sich zunächst auf das vorhergehende sexta oratio und zeigt damit, daß sie eine Zusammenfassung mehrerer Orationen war, obwohl dadurch seine Deutung auf die sechs genannten Gebete nicht ausgeschlossen wird.

In dem folgenden Cap. 16 handelt der Heilige *De symbolo nicaeno.* Omnes enim errores impietatum perfidiaeque blasphemias calcat, et ob hoc in universis ecclesiis pari confessione a populo proclamatur. Er bemerkt jedoch nicht, daß es von allen Kirchen in der Messe vom Volke proclamiert werde. In Spanien kam es erst durch die dritte toletanische Synode allgemein in dieselbe. Aus diesem Grunde und weil er von der hergebrachten Siebenzahl der Gebete nicht abgehen wollte, gedenkt er desselben nachträglich. Das letztere mag auch die Ursache sein, warum er in Cap. 17 de benedictionibus handelt, das heißt von der Segnung, die der Priester dem Volke nach dem Vaterunser in der Messe ertheilte.

Cap. 18 De sacrificio enthält hauptsächlich Vorschriften über den Empfang der Communion. Ab universa ecclesia a jejunis semper accipitur (n. 3). Si non sunt tanta peccata, ut excommunicandus quisque judicetur, non se debet a medicina Dominici corporis separare, ne, dum forte diu abstinendus prohibetur, a Christi corpore separetur (n. 8). Conjugatis abstinendum est coitu, plurimisque diebus orationi debent vacare et sic deinde ad Christi corpus accedere (n. 9). Ausgetheilt wurde die Eucharistie von den Dia-

erkennen kann, daß die spanische Consecrationsformel nicht mit: Qui pridie quam pateretur begann. [1]) Den obigen Worten läßt Isidor die nachstehenden folgen: Quod quidem sacramentum Melchisedech rex Salem figuraliter in typum corporis et sanguinis Christi primus *obtulit*, primusque mysterium tanti sacrificii imaginarie idem expressit. Nach meinem Ermessen deutet dieses an, daß in dem der Consecration folgenden Oblationsgebete Melchisedech erwähnt wurde.

konen. Nam sicut in sacerdote consecratio, ita in ministro dispensatio sacramenti est, illi orare, huic psallere mandatur, ille oblata sanctificat, hic sanctificata dispensat. Ipsis etiam sacerdotibus propter praesumptionem non licet de mensa Domini tollere calicem, nisi eis traditus fuerit a diacono [1]).

Aus dem Gesagten erhellt: Isidor kann unmöglich der Vater und Auctor der spanischen Messe des siebenten Jahrhunderts sein, denn die sieben Orationen und ihre Aufeinanderfolge, welche den Rahmen für seine Beschreibung des Meßritus bilden, sind nicht sein Werk, sondern eine Ueberlieferung, die er seiner Beschreibung zu Grunde legte. Diese sieben Orationen und ihre Aufeinanderfolge setzen aber den Ritus der reformierten spanischen Messe großentheils voraus, also war zu seiner Zeit die Messe zum großen Theil reformiert. Ja Isidor darf nicht einmal ein großer Antheil an der Reform dieser Messe zugemessen werden, denn sie fällt wohl hauptsächlich in den Anfang des sechsten Jahrhunderts. Uebrigens war dieselbe noch nicht vollendet. Ildefons, Erzbischof von Toledo (607—639), der das Buch Isidors De viris illustribus fortsetzte, bemerkt von dem Bischofe Johannes von Saragossa: In ecclesiasticis officiis quaedam eleganter et sono et oratione composuit [2]). Der Nachfolger Ildefons', Julian († 690), fügte dem genannten Buche Notizen über diesen seinen Vorgänger bei, unter welchen es heißt, er schrieb viele Bücher, deren dritter Theil Messen, Hymnen und Sermone enthielt [3]). Bedeutendes scheint dieser Bischof Julian geleistet zu haben. Er verfaßte librum missarum de toto circulo anni in quatuor partes divisum, in quibus aliquas vetustatis incuria vitiatas ac semiplenas emendavit atque complevit, aliquas ex toto composuit. Item librum orationum de festivitatibus, quas toletana ecclesia per totum circulum anni est solita celebrare, partim stilo sui ingenii depromptum, partim etiam inolita antiquitate vitiatum, studiose correctum, *in unum congessit* atque ecclesiae Dei usibus ob amorem reliquit sanctae religionis [4]). Gams bemerkt über Julian: „Wiederhersteller und Verbesserer der toletanischen Liturgie im siebenten Jahrhundert waren Eugen II und Ildefons. Gleichsam die letzte Hand an dieselbe hat Julian

[1]) L. c. n. 4 p. 428. [2]) *Isid.* Opp. VII n. 11 p. 170. [3]) Ib. p. 174 n. 28. [4]) Ib. p. 178 n. 41.



von Toledo gelegt. Wenn man irgend jemanden den Vater oder Verfasser der mozarabischen Liturgie nennen will, so gebührt ihm dieser Name. Ihm gebührt hiefür volle Anerkennung, um so mehr, wenn man die eigentlichen Officien der toletanischen Kirche mit den von anderen Kirchen entlehnten vergleicht, die nicht selten an Form wie an Inhalt mangelhaft sind [1])".

Auch diesen Zeugnissen zufolge waren demnach die Spanier im sechsten Jahrhundert von dem alten Meßritus abgegangen, aber weder vollständig, noch überall gleichmäßig. Die völlige Umgestaltung der alten Oratio pro fidelibus in die Collecte und des Dankgebetes in die moderne Illatio z. B., wie die Einführung eines in Spanien allgemein gebrauchten Meßbuches, scheint den Bischöfen nach Isidor, besonders Julian, zuzukommen.

[1]) **Gams**, KG. von Spanien II 2 S. 209.

(Fortsetzung folgt im nächsten Hefte.)

Zinsgrund und Zinsgrenze.

Von Heinrich Pesch S. J.

„Die Frage der Zins- und Wuchergesetze ist eine sehr alte, allein sie scheint noch auf lange hin eine immer neue und offene bleiben zu sollen .. Die desfallsige Bewegung der Geister ist eine pendelartige; ob der Ruhepunkt in der richtigen Mitte jemals gefunden und festgehalten wird, dürfte schwer vorherzusagen sein [1])". In der That, wie sehr auch diese schwierige Frage durch die höchst verdienstvollen Bemühungen neuerer Schriftsteller gefördert erscheinen darf, so wird doch niemand sich der Ueberzeugung verschließen können, daß in mannigfacher Hinsicht eine Verständigung bisher nicht erzielt wurde. Die meisten Vertreter katholischer Wissenschaft gestatten irgend einen Zinsbezug aus dem heutigen Darlehen ohne Nachweis eines Specialtitels im einzelnen Falle; in der genaueren Angabe des insgemein gültigen Zinsgrundes jedoch besteht nicht geringe Meinungsverschiedenheit. Gleichwohl ist die Bestimmung des Zinsgrundes keine blos theoretische Spielerei, vielmehr wird, so lange der Rechtsgrund des Zinsnehmens nicht klar und sicher erkannt ist, die praktisch wichtige Frage nach den Zinsgrenzen kaum befriedigend gelöst werden können. In dieser doppelten Beziehung nun möchten wir unsere Untersuchung anstellen. Wir behandeln die

---

[1]) P. Reichensperger, Die Zins- und Wucherfrage. Berlin, Guttentag, 1879. Vorwort S. 1.

Zinsfrage vom moralischen Standpunkte. Die Kirche hat ehemals den reinen Zins aus dem Darlehen an und für sich als Wucher verworfen; heute duldet sie in der Praxis den mäßigen Zinsbezug. Hieraus ergibt sich für uns, daß dieser mäßige Zinsbezug heutzutage kein Verbrechen, kein Wucher sein kann; andererseits halten wir aber auch das ehemalige Verhalten der Kirche für ein correctes, von Irrthum freies. Wenn es sich demnach in der veränderten Stellung der Kirche dem Zinsnehmen gegenüber nicht um ein Preisgeben ihrer alten Grundsätze handeln kann, so dürfen wir den Grund dafür, daß heute der mäßige Zinsbezug aus dem Darlehen schlechthin gestattet wird, lediglich in einer Veränderung der wirtschaftlichen Verhältnisse suchen. Das göttliche Sittengesetz ist ewig unwandelbar, die Kirche aber zu jeder Zeit dessen treue Hüterin; sie verlangt nicht von allen Gliedern die höchste Vollkommenheit, sie ist milde und nachsichtig gegen den Fehlenden, aber dem Verbrechen hat sie nie und nirgends eine positive Duldung gewährt. Wäre heutzutage der mäßige Zinsbezug objectiv und in sich naturrechtswidrig, so stellte die Kirche nicht nur an den im Zeitalter des Capitalismus Lebenden die mildesten Ansprüche, sondern sie duldete positiv und für die weitesten Kreise der menschlichen Gesellschaft ein Verbrechen der abscheulichsten Art, den Wucher, ein dem Naturgesetze widersprechendes, somit innerlich böses Verfahren. Der etwaige gute Glaube des Zinsnehmens mag diesen entschuldigen, aber die Handlungsweise der Kirche wäre dadurch nicht gerechtfertigt, der Schein einer moralischen Unterstützung des Wuchers nicht beseitigt. Schon allein mit Rücksicht auf die Heiligkeit der Kirche scheint uns demnach die Annahme gänzlich ausgeschlossen, daß die nunmehr allgemein gestattete mäßige Zinsnahme schließlich und letztlich dennoch eine Verkennung naturrechtlicher Grundwahrheiten enthalte.

Da wir bei den folgenden Auseinandersetzungen keine polemischen Absichten verfolgen, so möge es genügen, wenn Theorien, von denen wir etwa abweichen zu müssen glauben, nur ihrem sachlichen Inhalte nach berücksichtigt werden. Der einzige Gegner, den wir bekämpfen möchten, ist der Wucher. Aber sogleich beginnt die Schwierigkeit. Was ist denn Wucher?

In der von Leo X in der fünften Sitzung des fünften Lateranconcils am 4. Mai 1515 gegebenen Bulle *Inter multiplices* befindet sich folgende der scholastischen Doctrin entlehnte Definition des Wuchers: Ea propria est usurarum interpretatio, quando videlicet *ex usu rei, quae non germinat*, nullo labore,

nullo sumptu nullove periculo lucrum foetusque conquiri studetur [1]).

Mag nun auch diese Begriffsbestimmung in ihren Voraussetzungen sich nicht mehr vollständig mit dem verzinslichen Darlehen unter den heutigen Verhältnissen decken, so bietet sie dennoch ein treffliches Merkmal des Wuchers. Die äußere Erscheinungsform des Wuchers kann sich im Laufe der Zeit verändert haben, sein Wesen ist jedenfalls dasselbe geblieben, und dieses Wesen besteht darin, daß er auf Kosten fremden Eigentums eine Frucht, einen Gewinn sucht, wo ein solcher nach den Gesetzen der Sittlichkeit ebenso wie der Wirtschaft für den Gläubiger nicht entstehen konnte. Ganz zutreffend erscheint uns daher die Definition des Darlehenswuchers, wie sie Dr. Ratzinger aufstellt: „Wucher ist die Aneignung fremden Eigentums im Darlehensverkehre [2]).“ Wucher ist jene Versündigung am fremden Eigentum, welche für geliehenes Geld ohne Rechtsgrund mehr als ein Aequivalent zurückfordert. Verletzung der ausgleichenden Gerechtigkeit im Darlehensverkehre, das ist der Kern, die ratio formalis des Wuchers, das eigentliche wucherische Moment [3]); die Ausbeutung irgend einer Notlage dagegen lediglich die häßliche Schale, der erschwerende Nebenumstand, die Qualification, welche zur Ungerechtigkeit des Wuchers die Sünde der in besonderer Weise verletzten Liebe hinzufügt. Eine andere Notlage wird nicht vorausgesetzt, als die allen Menschen gemeinschaftliche, unter Umständen auf fremde Hilfe angewiesen zu sein; keine andere Nötigung ist wesentlich, als der Mißbrauch der wirklichen oder vermeintlichen obligatorischen Kraft des geschlossenen Vertrages. So hat man den Wucher Jahrhunderte lang aufgefaßt und auch heute ist unseres Erachtens keine Veranlassung vorhanden, das Verbrechen lediglich in der Ausbeutung fremder Not zu eigenem Gewinn zu erblicken. Der Umstand, daß die moderne Strafgesetzgebung vielfach den Schwerpunkt des strafbaren Wuchers mehr oder

---

[1]) *Bullarium Romanum* V 622. [2]) G. Ratzinger, Die Volkswirthschaft in ihren sittlichen Grundlagen (Freiburg, Herder, 1881). IV. Wucher und Zins, S. 214. [3]) Man vgl. hierzu Benedicti XIV Encyclica *Vix pervenit* 1. Novemb. 1745: Peccati genus illud, quod usura vocatur, quodque in contractu mutui propriam suam sedem et locum habet, in eo est repositum, quod quis ex ipsomet mutuo (quod suapte natura tantundem dumtaxat reddi postulat, quantum receptum est) plus sibi reddi velit, quam est receptum, ideoque ultra sortem lucrum aliquod, ipsius ratione mutui, sibi deberi contendat.



minder in die Ausbeutung einer Not verlegt, ist jedenfalls für den Moralisten kein durchschlagender Grund, die herkömmliche Auffassung zu verlassen. Das Criminalrecht muß eben durch Berücksichtigung solcher concreter Umstände für seine neuen Wuchergesetze ohne Zinstaxe einen festeren Inhalt suchen; dennoch wird die heutige Gestaltung der strafrechtlichen Normen kaum eine dauernde sein. Jedes Wucherstrafgesetz, ohne gleichzeitiges Bestehen einer Zinstaxe, ist zu unbestimmt, um den Wucher in seinen vielgestaltigen Formen wirksam bekämpfen zu können, insbesondere auch, um in der richterlichen Anwendung vor der sonderlichsten Willkür des wechselnden subjectiven Ermessens gesichert zu bleiben. Wenn man in der Stärkung des sittlichen Bewußtseins und des allgemeinen Rechtsgefühls das vorzüglichste, ja einzige Heilmittel unseres socialen Elends erblicken muß, so wird man nicht umhin können, ebenfalls in der Gesetzgebung zur alten, strengen Fassung des Wucherbegriffes zurückzukehren. Die Richtigkeit des Gesagten wird übrigens im Folgenden aus inneren Gründen erhellen.

Von Wucher in einem analogen, uneigentlichen Sinne spricht man zuweilen auch bei anderen Verträgen, wo Leistung und Gegenleistung in Vergleich kommen; seine eigentliche Heimat ist jedoch der Darlehensverkehr. Wir berücksichtigen hierbei ausschließlich das Gelddarlehen. Der Darlehenswucher aber wird passend eingetheilt in den Wucher am Stamm (usurae palliatae), den Wucher an den Bedingungen und den Zinswucher.

Der Wucher am Stamm umfaßt alle Fälle einer durch den Darlehensvertrag zum Schaden des Schuldners herbeigeführten Differenz zwischen geliehener und zurückzuerstattender Schuldsumme. Der Wucher an den Bedingungen, vielfach der Ausgangspunkt für eine ganze Kette von Wuchergeschäften, bezieht sich auf die durch den Leihevertrag selbst erschwerte Einlösung der Pfänder, auf die Festsetzung der Termine in einer Weise, daß der Schuldner sie voraussichtlich nicht einhalten kann, auf die Ausbedingung übermäßiger Conventionalstrafen in gewinnlicher Absicht für den Fall der Fristversäumnis u. dgl. Der Zinswucher endlich oder der Wucher im engsten Sinne ist die Aneignung fremden Eigentums durch Beziehung ungerechter Zinsen im Darlehensverkehr; er wird uns in der Folge vornehmlich beschäftigen.

Wenn wir den Zinswucher kurz als den Bezug ungerechter Zinsen bezeichnen, so ergibt sich für uns zunächst die Frage: welche Zinsen sind ungerecht? Diese Frage aber ist gleichwertig einer doppelten: ist die Zinsnahme überhaupt berechtigt, und wenn dies der

Fall ist, welches ist der Umfang dieser Berechtigung? Demnach werden wir an erster Stelle über den Zinsgrund, sodann von den Zinsgrenzen handeln.

I. Der Zinsgrund.

Die erste Frage wird absolut verneinend beantwortet von hervorragenden Vertretern des Socialismus der Neuzeit. Ausgangspunkt dieser Lehre ist das socialistische Axiom, daß der Wert der wirtschaftlichen Güter nur durch Arbeit gebildet werde. Die Unhaltbarkeit einer solchen Ansicht, welche fast alle heutigen Capitalisten zu Dieben macht, liegt auf der Hand; eine ursprüngliche Brauchbarkeit der Sache, beziehungsweise ihre objective Veranlagung, durch Arbeit höhere Brauchbarkeit zu erlangen, ist das von jeder Arbeit vorauszusetzende Fundament der weitern Wertbildung. Somit ist es falsch, daß nur die Arbeit Werte schafft. Ein Teil des Capitals [1]) bietet vielmehr der Production ihren Gegenstand in Form des zu verarbeitenden Stoffes, ein anderer Teil liefert die sonstigen ruhenden Bedingungen der Production. Capital und Arbeit sind concurrierende Teilursachen der Werterhöhung im productiven Stoffverwandlungsprocesse. Für ihre Teilnahme gebührt der Arbeit ein gerechter Lohn; aber auf welchen Titel hin der Eigentumserwerb am veredelten Naturstoffe? Freilich besitzt Geld keine natürliche Fruchtbarkeit, wie organische Wesen oder der Acker sie haben, desgleichen keine industriale Fruchtbarkeit, welche der menschlichen Kunst und Arbeit zukommt, indem sie dem Rohstoff eine vollkommenere Erscheinungsform geben und somit Mehrwert erzeugen; endlich auch nicht jene instrumentale Fruchtbarkeit, welche die Maschine, das In-

[1]) Im gewöhnlichen Leben verwechselt man häufig die Ausdrücke „Geld" und „Capital". Dennoch besteht zwischen beiden wirtschaftlich ein Unterschied. Spricht man von Geld, so denkt man vorzugsweise an das in beständigem Fluß begriffene Tauschmittel, das ohne den Wert der von ihm vertretenen Güter zu mehren, lediglich deren Wanderungen erleichtert. Das Capital hingegen verbindet in sich die Idee des Dauernden und Fruchtbringenden, insofern es als Productionsfactor die dauernden Grundlagen und Voraussetzungen der Production schafft und erhält. Capital ist „jedes für Geld abschätzbare Gut, das in den Proceß der Gebrauchswertbildung gezogen wird, sei es als Grundkapital oder als Hilfs- und Betriebskapital." Albert M. Weiß O. Pr. Apologie des Christenthums. Freiburg, Herder 1884. IV. Band. 5. Abteil. 18. Vortrag. S. 496.



strument unter Leitung menschlicher Arbeit ausübt. Aber indem das Geld in der Hand des Producenten zum Mittel wird, alles das zu erwerben, was Grundlage, Voraussetzung oder unmittelbar mitwirkender Factor der productiven Werterzeugung ist: das Grundstück, auf dem die Fabrik erbaut, den Rohstoff, der verarbeitet wird, die Maschinen, welche die Verarbeitung vollziehen helfen u. s. w., in soweit und insofern nimmt das Geld mittelbar Teil an der Werterzeugung, übt eine indirecte „quasi-instrumentale“ Fruchtbarkeit aus [1]). Der Nachweis, daß oder ob aus dieser eigentümlichen, indirecten Fruchtbarkeit des Geldes in Capitalfunction ein Zinstitel für das heutige Gelddarlehen sich ergebe, ist mit dem Gesagten freilich noch keineswegs erbracht.

Die nähere Untersuchung dieser Frage müssen wir der späteren Besprechung vorbehalten; hier möge es genügen, den Fundamentalirrtum der socialistischen Auffassung kurz beleuchtet zu haben.

Die liberale Nationalökonomik insbesondere hat in einzelnen ihrer Vertreter den „Capitalgewinn“ des Creditgebers als Lohn für die „Arbeit des Sparens“ bei Bildung des darzuleihenden Geldcapitals aufgefaßt, oder als Entschädigung für die Enthaltsamkeit von dem unmittelbaren, persönlichen Genuß, als sogenannten „Entbehrungslohn“, und in diesen Titeln den allgemeinen Rechtsgrund des Zinses für alle Darlehen jeder Wirthschaftsepoche zu finden vermeint. Wir fragen: welchem Schuldner wäre es je eingefallen, den Gläubiger dafür belohnen zu wollen, daß dieser reich geworden? Er zahlt seine Zinsen für den Vorteil, der ihm gewährt ist, ohne Rücksicht darauf, ob der Capitalist durch persönliche Sparsamkeit, Erbschaft oder Betrug in den Besitz seines Geldes gekommen. Die zweite Ansicht nähert sich schon mehr der Wahrheit. Falls der Gläubiger im Acte der Creditleistung selbst ein in Geld schätzbares Opfer bringt, gebührt ihm zweifelsohne ein entsprechender Ersatz. Eben dieses Opfer wäre aber gerade in seiner Allgemeinheit und allgemeinen wertlichen Bedeutung nachzuweisen. Bekannt ist der wahrhaft niederschmetternde Hohn, mit welchem

[1]) Vgl. Aug. Lehmkuhl S. J., Zins und Wucher vor dem Richterstuhle der Kirche und der Vernunft, III: Die Unfruchtbarkeit und die Fruchtbarkeit des Geldes, in „Stimmen aus M. Laach“ 16 (1879), 470 ff. Ueberhaupt müssen wir zur Ergänzung unserer Arbeit auf die Artikel des genannten Verf. ebd. 16 (1879), 225 ff. 384 ff. 470 ff. und 28 (1885), 1 ff. (Deutung und Mißdeutung der kirchlichen Vorschriften über Zins und Wucher), sowie auf dessen Theol. mor. I 1090 sqq. (ed. 4) verweisen.

Lassalle jene Theorien bekämpft. Roscher bemerkt hiezu: „In einer Zeit von Nabobismus und Pauperismus, wo die einen ohne die mindeste eigentliche Entbehrung ungeheuer sparen können, die anderen selbst mit der größten Entbehrung gar nicht, ist es erklärlich, wenn die Socialisten den Ausdruck reward for abstinence verhöhnen [1].“ Das Schlimmste in den liberalen Theorien ist übrigens die schrankenlose Zinsfreiheit, welche auf das lebhafteste verfochten wird. Stets maßvoll, gleich weit von einer bedingungslosen Verwerfung, wie von einer unbeschränkten Zulassung der Zinsnahme entfernt, war die Stellung der katholischen Wissenschaft in unserer Frage. Die Kirche hat niemals ein absolutes, sondern nur ein bedingtes Zinsverbot erlassen [2].

Ihre Grundsätze waren kurz folgende:

1. Aus dem Darlehen an und für sich ist kein Zinsbezug gestattet. Warum? Der Zinsbezug ist eine Verletzung der ausgleichenden Gerechtigkeit, denn der Gläubiger erhält dabei mehr zurück, als er gegeben; der Schuldner zahlt einen höheren Betrag, als ihm geleistet wurde. Die Differenz zwischen dem geliehenen und zurückgezahlten Gelde gebiert und mißt den Wucher.

2. Besondere neben dem Darlehen bestehende sog. Titel, die sorgfältig zu prüfen und im einzelnen Falle nachzuweisen sind, rechtfertigen, wo sie vorliegen, den Zins.

3. Gewisse von dem Darlehen wesentlich verschiedene Vertragsarten ermöglichen eine gewinnliche Anlage des Geldes in fremdem Betriebe [3].

4. Im Falle der Not ist der Mensch unter Umständen durch das Gesetz der Liebe verpflichtet, seinem Nächsten mit einem einfachen, unverzinslichen Darlehen beizuspringen.

Das sind in großen Zügen die Grundsätze, welche Benedict XIV hinsichtlich des Creditverkehrs aufgestellt hat. Heute nun duldet die Kirche in der Praxis allgemein das Zinsnehmen, ohne jedes-

[1]) Wilh. Roscher, Grundlagen der Nationalökonomie § 189. 17. Aufl. S. 484. [2]) Vgl. Stimmen aus M. Laach 16 (1879), 229. 384. [3]) Benedict XIV aaO. Der Papst überließ es jedoch den Theologen, zu untersuchen, welche Titel und Contracte rechtmäßig seien. Als solche werden von den Moralisten aufgeführt: der Interessetitel, als Anspruch auf Ersatz etwaigen Schadens oder entgehenden Gewinnes; die Wagnisprämie; die Conventionalstrafe für den Fall eines schuldbaren Verzuges der Rückzahlung. Von den Verträgen sind zu nennen: der Rentenkauf, der Gesellschaftsvertrag, insbesondere auch in der eigentümlichen mit zwei Assecuranzen verbundenen Gestaltung des contractus trinus.

maligen Nachweis eines besonderen Titels im Einzelfalle. Es war nicht die Macht der Verhältnisse, welche sie endlich zwang, „von einem langen Irrtum sich zu erheben, nachdem sie Jahrhunderte hindurch mit dem Aberglauben ihrer Wucherverbote die materielle Entwicklung gehemmt hatte"; die Kirche ist niemals von sich selbst abgefallen. Ein Widerspruch zwischen ehedem und jetzt läge nur vor, wenn sie heute ein unbedingtes Zinsrecht gewährte. Allgemein zwar gestattet man jetzt den mäßigen Zinsbezug, aber nur insofern und in dem Maße, als die ausdrücklich oder stillschweigend gesetzten Bedingungen sich in irgend einer Form an der Gesammtheit erfüllt haben. Es war ein düsteres Verhängnis, daß gerade in der gefährlichen Zeit des Ueberganges in eine neue wirtschaftliche Epoche durch den großen Abfall und seine allgemeinen Nachwirkungen der segensreiche Einfluß der Kirche gestaut, ihre altbewährte Sorgfalt und Liebe im Schutz der wirtschaftlich Schwachen brach gelegt wurde. Die auf christliche Grundsätze sich stützende Wirtschaftspolitik des Mittelalters hatte jenen Wohlstand geschaffen, der den folgenden Aufschwung wesentlich mitbedingte, die kirchenfeindliche Richtung machte seinen Segen zum Fluch für Millionen; allein von der kräftigen Wiederbelebung christlicher Grundsätze, welche Gerechtigkeit und Liebe zu wundervoller Harmonie verbinden, erwarten wir das Heil für die gesellschaftlichen Uebel unserer Zeit.

In der Zinsfrage insbesondere hat die katholische Wissenschaft heute ein Doppeltes zu leisten: sie hat die Verteidigung der alten kirchlichen Lehre und der heutigen Praxis zu führen, sodann Schutz gegen den Wucher zu bieten.

Letzteren bietet nur diejenige Theorie, welche wenigstens einigermaßen Zinsgrenzen aufstellt. Ein allgemeines Recht des Zinsbezuges gewähren, ohne zugleich Maßhalten vorzuschreiben, hieße das Verbrechen mit Rechtstiteln ausstatten. Jede Theorie, die aus inneren Gründen außer Stande ist, einen festen Anhaltspunkt zur Einschränkung der Zinsnahme zu bieten, ist zum mindesten unzureichend. Für diese Behauptung nehmen wir dieselbe Evidenz in Anspruch, deren das Princip von der Notwendigkeit der sittlichen Ordnung im gesellschaftlichen Leben sich erfreut.

Die Verteidigung der Kirche sodann hat den Nachweis zu liefern, daß die veränderte Stellung in der Zinsfrage ausschließlich durch objective Veränderungen der wirtschaftlichen Verhältnisse bedingt ist, daß zwischen der alten kirchlichen Zinslehre und der heutigen kirchlichen Praxis kein principieller Gegensatz besteht. Wie der

unwandelbare Fels sich bald in der glatten Fläche, bald in der sich kräuselnden Welle des vorübereilenden Stromes abspiegelt, so konnte es geschehen, daß Grundsätze, obwohl dem inneren Wahrheitsgehalte nach unversehrt geblieben, dennoch ihrer Geltung nach im Laufe der Zeit sich veränderten in Folge des äußeren Wechsels im Gegenstande ihrer Herrschaft; dies um so leichter gegenüber dem in stetem Fluß begriffenen wirtschaftlichen Leben.

Das unveränderte Fundamentalgesetz, welches nach kirchlicher Anschauung den Zinsbezug beherrschen muß, ist das für alle Contracte mit beiderseitiger Leistungspflicht gemeinsame Princip der Wertgleichheit zwischen Geben und Nehmen, die aequalitas permutationis[1]). Leistung und Gegenleistung müssen wertgleich sein. Die Leistung des Gläubigers enthält das Maß für die Gegenleistung des Schuldners. War der Zins ohne besonderen Titel ehemals Wucher, so war er es als Verletzung der ausgleichenden Gerechtigkeit; ist er heute erlaubt, so kann er es nur sein als Aequivalent in irgend einem Sinne. Insofern ist die Zinsfrage durch und durch eine Rechtsfrage, und jede richtige Zinstheorie eine Aequivalententheorie. Worin besteht nun die Leistung des Gläubigers, und in welchem Sinne ist der gerechte Zins äquivalente Gegenleistung?

Das Darlehen gehört zu den Creditgeschäften. Während im Barverkehre, bei Tausch und Kauf, Leistung und Gegenleistung gleichzeitig erfolgen, schafft die Creditierung ein zeitliches Intervall zwischen beiden Leistungen. Das Gelddarlehen, von welchem wir ausschließlich reden, erscheint demnach als Hingabe einer Geldsumme gegen Anweisung auf künftige Rückzahlung einer gleichen Summe.

Die Hingabe der Darlehenssumme wurde vom römischen und kanonischen Rechte als wirkliche Eigentumsübertragung aufgefaßt. Der Eigentumsübergang ist nach dem römischen Rechte sogar im Namen mutuum selbst ausgeprägt und nach römischer Auffassung durchaus wesentliche Bedingung für das Zustandekommen der Schuldobligation[2]). Diese Auffassung ist der Vernunft entsprechend und auch heute noch zweifellos maßgebend. Man mag immerhin die Unterscheidung zwischen fructus naturales, industriales, civiles

[1]) Lex mutui necessario in dati atque redditi aequalitate versatur. Bened. XIV l. c [2]) Appellata est mutui datio ab eo, quod *de meo tuum* fit; et ideo, si non fiat tuum non nascitur obligatio. l. 2 § 2. Dig. de reb. cred. 12, 1. Jene Etymologie ist natürlich unrichtig; mutuus hängt vielmehr etymologisch mit mutare (aus movitare) „verschieben, vertauschen" zusammen.



wie sie von den Juristen auf Grund des römischen Rechtes aufgestellt wurde, annehmen und dem entsprechend den Zins zur Classe der fructus civiles rechnen, aber man vergesse nicht, daß der fructus civilis im Sinne der Moralisten und Juristen stets nur in einer wesentlich analogen Bedeutung, Frucht lediglich in der juridischen Anschauung war mit Rücksicht auf die Aehnlichkeit mit der natürlichen Fruchtbarkeit; man übersehe nicht, daß diese Aehnlichkeit beim Pacht- und Mietzins zwar noch ein solides objectives Fundament hat, insofern dieser dem Eigentümer des verpachteten, vermieteten Objects gezahlt wird, beim Darlehenszins dagegen nur mehr in einer sehr entfernten, rein äußerlichen Analogie besteht. Der Schuldner braucht eben nicht dasselbe Object (idem corpus), welches er empfing, zu restituieren, sondern dessen Aequivalent, ein tantundem (eiusdem qualitatis). Das Eigentum an der materiellen Schuldsumme, von welcher deren individueller Wert untrennbar ist, muß also für den Gläubiger verloren gehen; anderenfalls hätte die Leistungspflicht des Schuldners die Individualität, nicht die Fungibilität der empfangenen Geldsummen zum Gegenstande. Ist aber der Schuldner kraft des Darlehensvertrages Eigentümer des Schuldcapitals, so bezieht er allein dessen Früchte: Res fructificat domino. Die Darlehenssumme mag fruchtbar sein für den productiv thätigen Schuldner in Folge der Fruchtbarkeit des Geldes in Capitalfunction, für den Gläubiger wird sie unfruchtbar durch den Darlehensvertrag. Das Darlehen ist daher unfruchtbar, der Zins keine Frucht, kein Preis für Ueberlassung der bloßen Nutzkraft des Geldes, kein „Capitalnutzungspreis" im strengen Sinne des Wortes.

Irrtümlich ist die Ansicht, die Natur des Darlehensvertrages habe sich insofern geändert, daß das geliehene Geld seiner Substanz nach im Eigentume des Gläubigers verbleibe und lediglich das Verfügungsrecht über dasselbe an den Borger übergehe. Dieses vorausgesetzt wäre der heutige Darlehensvertrag kein eigentliches Darlehen mehr. Indessen das Recht des Schuldners könnte nur dann als wirklicher usus fructus, als dominium utile betrachtet werden, wenn der Gebrauch sich vollzöge salva substantia rei. Diese Voraussetzung aber trifft, wie wir sahen, nicht zu. Also geht die Substanz des Schuldcapitals in das Eigentum des Borgers über. Weitere Ausführungen müssen wir uns für später vorbehalten.

Es läßt sich ebenfalls nicht behaupten, daß jedes verzinsliche Darlehen heutzutage gewissermaßen als ein Gesellschaftsver-

hältnis aufzufassen sei. Wenn eine Zinstheorie die thatsächlich vorliegenden Verhältnisse nicht aus dem Auge verlieren will, so wird sie nicht umhin können, anzuerkennen, daß auch unsere heutigen Darlehensgläubiger sich in keiner Weise als Geschäftsteilhaber betrachten; sie wollen ihre festen Einkünfte beziehen und würden sich lebhaft dagegen verwahren, ließe man sie unmittelbar an der Geschäftsgefahr und an den Capitalverlusten des Schuldners teilnehmen. Wie die Teilnahme am Gewinn, so gehört aber auch die Teilnahme am Verlust zum Wesen jeder Gesellschaft.

Es läßt sich desgleichen nicht verkennen, daß in den heutigen Creditgeschäften die Absicht der Contrahenten auf einen eigentlichen Darlehensvertrag abzielt, wie andererseits die Erlasse der kirchlichen Behörden, welche heute mäßigen Zinsbezug gestatten, ein wirkliches Darlehen voraussetzen. Die Auffassung des heutigen, verzinslichen Darlehens als eines Rentenkaufs in irgend einer Form verläßt somit auch den Boden der gegebenen und zu erklärenden Verhältnisse.

Der Zins ist keine Frucht, kein Gewinnanteil, keine Rente, aber was ist er denn?

Sehen wir ab von dem besonderen Charakter, den der Zins unter gewissen Voraussetzungen als Conventionalstrafe oder, wo eine wirkliche Gefahr im einzelnen Falle erweisbar ist, als Risicoprämie haben kann, so liegt nichts näher, als die Annahme eines allgemein gerechtfertigten Interesseersatzes.

In der That, wenn man auf Seiten der Volkswirtschaft zuweilen aus der allgemein vorhandenen und allgemein anerkannten Thatsache der Fruchtbarkeit des Capitals den Schluß zog, die Schuldsumme bringe in dem Darlehenszins eine civile Frucht, ähnlich wie der verpachtete Acker in dem Pachtzins, so stellten hervorragende Moralisten und Socialpolitiker den Grundsatz auf: die von allen anerkannte Thatsache der allgemein vorhandenen indirecten Fruchtbarkeit des Geldes berechtigt den Gläubiger, der durch die Leihe der Möglichkeit einer persönlichen Ausnützung dieser Fruchtbarkeit während des zeitlichen Intervalles zwischen Hingabe und Rückzahlung zu Gunsten des Schuldners entsagt, einen entsprechenden Zins als Vergütung, als Ersatz seines Opfers zu verlangen.

Daß ein Zins als Ersatz des id quod interest berechtigt ist, kann nicht in Zweifel gezogen werden, und ist das grundlegende Princip in der scholastischen Zinstiteltheorie [1]). Wie faßte aber die Moral den Interessetitel auf?

---

[1]) Vgl. *S. Alphons. Lig.* Theolog. mor. l. III n. 768 sqq.

Wenigstens der titulus damni emergentis sei gewiß, sagt der hl. Alphons; bezüglich des titulus lucri cessantis war man also nicht so gewiß. Das damnum emergens ist eben der Verlust eines gegenwärtigen Realwertes, durch sich selbst hinreichend bestimmt und schätzbar; das lucrum cessans, als Gegenstand eines Verzichtes auf lohnende Aussichten, repräsentiert regelmäßig einen zukünftigen Wert, vielfach rein individuellen Vermögenswert, der bezüglich seiner Existenz noch in mannigfacher Hinsicht bedingt, kurz, als ebenso ungewiß erscheint, wie überhaupt Zukünftiges für den Menschen ungewiß zu sein pflegt. Indeß wurde doch der titulus lucri cessantis allgemein anerkannt; aber welches waren seine Voraussetzungen?

Durch das Darlehen selbst mußte der Gläubiger thatsächlich außer Stande gesetzt sein, seiner wirklich vorhandenen, nicht blos fingierten Absicht gemäß, von der objectiv ihm gebotenen Möglichkeit anderweitiger gewinnbringender Verwendung seines Geldes Gebrauch zu machen. Einzig die Bezugnahme auf ein in Aussicht genommenes concretes und bestimmtes Geschäft, zu dessen Betreibung der Gläubiger gerade dieses Geld, das er jetzt dem Schuldner leiht, verwenden wollte und konnte, rechtfertigte den Ersatzanspruch wegen entgangenen Gewinnes. Hätte der Gläubiger anderes und für Betreibung jenes determinierten Geschäftes disponibles Geld gehabt, so hätte er einen Ersatzanspruch nicht erheben können; ein etwaiger Verlust würde sich ja hier nicht so sehr auf das Darlehensverhältnis, als vielmehr auf den Willensentschluß des Gläubigers, von jenem anderen disponiblen Gelde keinen Gebrauch zu machen, zurückführen lassen. Wie sehr der titulus lucri cessantis ein in seiner concreten Gestaltung erfaßbares, in seinen Erfolgen wenigstens einigermaßen berechenbares, determiniertes Geschäft voraussetzte, geht auch daraus hervor, daß man verlangte, der Gewinn dieses Geschäftes solle nicht zur vollen Höhe im Interesseersatz angerechnet werden, sondern iuxta aestimationem spei et periculi et deductis expensis, nach einer wohl begründeten Ansicht auch mit Abzug eines Lohnes für die eventuelle eigene Arbeitsleistung bei demselben. Das ist der titulus lucri cessantis im Sinne der alten Moralisten. Er setzte den wirklich vorhandenen, nicht fingierten Willensentschluß des Gläubigers voraus, selbst sein Geld lucrativ zu verwenden; die neuere Interessetheorie gewährt ohne weiteres die Zinsberechtigung ganzen Capitalistenklassen, welche dauernd der Production lebewohl gesagt haben. Der alte Interessetitel ver-

langte subjective und objective Möglichkeit einer sonstigen gewinnlichen Anlage des geliehenen Geldes; die neueren Theorien statten jeden, der wegen geistiger oder körperlicher Mängel, etwa durch Krankheit oder geistige Schwäche außer stande ist, productiv selbst thätig zu sein, mit dem Zinstitel des entgehenden Gewinnes aus. Die alten Moralisten forderten ein determiniertes Geschäft mit in etwa berechenbaren Erfolgen, manche der neueren Schriftsteller begnügen sich dagegen mit einem imaginären Gewinn aus imaginären Geschäften usw. Die Form, der Name ist beibehalten, die Sache selbst geopfert. Man beruft sich zur Begründung dieser Neugestaltung des Interessetitels darauf, daß das Geld heutzutage allgemeine Productivität besitze, die beliebteste Ware sei, für welche man alles, auch fruchterzeugende Gegenstände kaufen, das man auf Sparkassen deponieren, vermittelst dessen man Teilhaber von Handelsgesellschaften und productiven Genossenschaften jeder Art werden könne. Alle die schönen Aussichten opfere der Gläubiger; für dieses Opfer gebühre ihm Ersatz von Seiten des Schuldners. Das ist ganz richtig, nur möchte es uns scheinen, daß die thatsächlichen Grundlagen nicht ausreichen, um im Sinne jener Theorieen einen schlechthin allgemeinen Zinstitel zu begründen. Die unläugbare Leichtigkeit, das Geld bei den bestehenden wirtschaftlichen Conjuncturen durch Leihe in Berührung mit der Production zu bringen oder auch außerhalb des Darlehensverkehrs irgendwie gewinnlich anzulegen, hat allerdings die objective Möglichkeit des Erwerbs höheren Wertes für weitere Kreise geschaffen; wir wollen selbst einmal zugeben, daß diese Leichtigkeit in gewissem Sinne als eine nahezu allgemeine bezeichnet werden könne, somit in jedem einzelnen Falle der Geldleihe auf Grund jener erweiterten und gesteigerten Productivität kapitalistischer Geldanlage zu Gunsten des Gläubigers die Wahrscheinlichkeit eines Gewinnverlustes als durch die Eigenart der jetzigen Wirtschaftsverhältnisse gegeben, ohne speciellen Nachweis, rechtlich präsumiert werden dürfe. Allein folgt hieraus, daß auch der Beweis des Gegenteils stets und überall, selbst da wo er sich für das praktische Urteil mit Evidenz aufdrängt, ausgeschlossen sei? Mit welchem Rechte will jemand auf Grund selbst jenes verflüchtigten titulus lucri cessantis Ersatzansprüche erheben, wenn die auf einer allgemeinen Thatsache beruhende Wahrscheinlichkeit des Gewinnes für ihn keine Geltung haben kann, wegen der individuellen Verhältnisse und Eigenschaften dieses Geldausleihers durch eine vielleicht größere Wahrscheinlichkeit des Verlustes aufge-

wogen wird? Ist denn die Productivität des Geldes so gewaltig und zauberkräftig, daß auch der Blödeste und Ungeschickteste vor dem Verluste mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit sicher gestellt bleibt? Hier genügt es nicht etwa zu sagen: ich bilde eine Mittelsumme aus Gewinn und Verlust, und der also verminderte Gewinn ist unter allen Umständen jedem Capitalbesitzer sicher. Offenbar kann man hiebei nicht fremden Gewinn und fremden Verlust in Rechnung bringen; wird aber die Mittelsumme aus dem eigenen eventuellen Gewinn und Verlust jedes Gläubigers stets ein Plus ergeben müssen oder können? Stimmt das mit der Wirklichkeit? Es macht in der That einen eigentümlichen Eindruck, wenn man einerseits jedem Gläubiger den titulus lucri cessantis in Kraft der allgemeinen Productivität des in Capitalfunction erscheinenden Geldes zuerkennt, also bei jedem Gläubiger Gewinnverlust zufolge des Darlehens voraussetzt, andererseits aber klagt über die fortschreitende Ansammlung des Reichtums in der Hand weniger Capitalisten, die allein aus dem Strudel des geschäftlichen Lebens als Sieger hervorgegangen, nachdem sie zahllose Nebenbuhler in den Abgrund wirtschaftlichen Ruins hinabgeschleudert. Freilich ist die Production eine gewaltige geworden, aber — sie wirkt nicht weniger zermalmend, wie erhebend.

Das Geld sei die beliebteste Ware, Stellvertreter aller anderen, auch der fruchtbarsten Waren, auf deren Erwerb der Gläubiger im Interesse seines Schuldners verzichte. Nun wohl! erwägen wir einmal die Aussichten des Gläubigers etwas genauer. Er würde sonstigen Falls entweder unfruchtbare Stoffe zu eigenem Gebrauch, oder aber zum Weiterverkauf, oder endlich fruchttragende Sachen angeschafft haben, beziehungsweise selbst productiv thätig geworden sein. Im ersten Falle kommt das Geld lediglich mit seiner Tauschfunction in Betracht, in welcher es keine neuen Werte schafft, sondern regelmäßig nur eine wertgleiche Ware übermittelt. In den meisten Fällen erhält man für sein Geld eben nur ein Warenäquivalent, also keinen eigentlichen Mehrwert, zuweilen gewinnt man, nicht selten verliert man. Dazu ist es eine seltsame Fiction, daß der Gläubiger sein Vermögen, das er doch in der Einheit erhalten will, zum Warenaufkaufe verwenden würde. Aber der Gläubiger würde diese Waren wiederverkaufen, und das kann ja mit Gewinn geschehen. Ganz recht! der Speculationskauf gewährt freilich Gewinn, aber mit Sicherheit, ja nur mit Wahrscheinlichkeit blos dem, der zu speculieren versteht, dem gewandten und erfahrenen Geschäftsmann. Mit welchem

Recht aber darf ich annehmen, daß jeder Gläubiger auch nur mit Wahrscheinlichkeit dabei gewinnen würde? Ueberdies bewegt sich eine derartige Auffassung, welche z. B. den Bauern, der sein im Ackerbau erworbenes Geld verzinslich anlegt, zum gewerbsmäßigen Handelsbetrieb verurteilt, doch nur zu offenbar im Aschgrauen idealer Abstraction. Man sagt, der Gläubiger hätte ja auch fruchttragende Sachen kaufen, sein Geld selbst in Capitalfunction überführen können. Darauf antworten wir: die meisten Gläubiger wollen diese Art der Verwendung ihres Geldes nicht; gerade deshalb sind sie Gläubiger geworden; nicht wenige können voraussichtlich nicht mit Erfolg productiv thätig werden, viele würden dabei thatsächlich zu Grunde gehen. Man denke sich nur einmal einen gelehrten, alten Professor, der durch Docieren sich ein kleines Capital erworben hat, als Producenten. Der arme Mann würde mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit in Concurs geraten; jener allgemeinen Wahrscheinlichkeit des Gewinnes steht hier die vielleicht größere individuelle Wahrscheinlichkeit des Verlustes gegenüber. Aber ein Ausweg bleibt ja noch auch für den Geschäftsuntüchtigen; der Gläubiger könnte sein Geld auf Sparkassen, Banken, in Handelsgesellschaften usw. anlegen. Unzweifelhaft! wer wollte das bestreiten? Inzwischen die heutigen Bankdepositen sind als Depositen zur Verwaltung und Benutzung deposita *irregularia*, widerrufliche Darlehen, *mutua precaria*[1]). Warum ist hier der Zins gestattet? Die Berufung auf den Bankdepositenverkehr schließt also offenbar eine petitio principii in sich. Ferner, was berechtigt hinwiederum die Banken selbst zur Zinsnahme? Nicht die Berufung auf sonstige productive Verwendung, denn die Banken beteiligen sich nicht unmittelbar an der Production; nicht die Berufung auf andere Banken, sonst hätten wir den processus in infinitum bei der Suche nach dem Zinstitel. Ueberdies ist der Zins bei Bankdepositen gering (in England 1—1½ % unter dem Discontsatz der Englischen Bank); die Kassierdienste der Banken haben aber nur für die Inhaber eines einigermaßen größeren Betriebes wertliche Bedeutung. Schließlich zahlen die größten Banken, z. B. die Bank of England ihren Deponenten gar keinen Zins. Die Sparkassen ferner bilden nur eine Species der Depositenbanken; demgemäß ist auch die Berufung auf sie eine lediglich dilatorische Ausrede, keine Lösung unserer Frage.

[1]) Vgl. *Molina*. De Jure et Justit. II Disp. 408. 5 ff. u. Disp. 523 ff.

Was aber die Beteiligung an Handelsgesellschaften betrifft, so gestatte man uns die Frage: glaubt man denn wirklich, daß alle Creditgeber geneigt wären, die Gefahren einer Handelsgesellschaft, etwa einer Actiengesellschaft, zu tragen? glaubt man denn wirklich, daß alle Creditgeber hiebei thatsächlich gewinnen würden? Der Gesellschafter übernimmt eben unmittelbar, wenigstens mit seiner Einlage, die Gefahren des Geschäftes und eben dadurch unterscheidet er sich vom Darlehensgläubiger.

So könnte denn also im Grunde genommen die neuere Interessetheorie nicht einmal Anspruch auf Probabilität machen? Nimmt man die verschiedenen Momente, welche einen Gewinnverlust auf Seiten des Gläubigers beweisen sollen, nicht vereinzelt, sondern zusammen, so bleibt allerdings für die meisten Gläubiger auch concret, eine mehr oder minder große oder schwache Wahrscheinlichkeit eventuellen Gewinnes, falls das creditierte Geld außerhalb des Darlehensverkehrs gewinnlich angelegt würde. Wahrscheinlichkeit aber, nicht nur moralische Gewißheit eines eventuellen Gewinnes genügte auch ehedem zur Begründung eines gemäßigten Interesseanspruchs, freilich — und das beachte man wohl — keine abstracte Wahrscheinlichkeit, sondern eine in jeder Beziehung concrete. Der titulus lucri cessantis der alten Moralisten steht im engsten Zusammenhang mit der Individualität eines concreten Willensentschlusses, mit der Individualität des Gläubigers, mit der Individualität eines determinierten Geschäftes. Ganz mit Recht, wie uns scheinen will, und entsprechend der Natur jedes Ersatzanspruchs, der ganz und gar mit dem Individuum verwachsen ist. Wenn durch eine einheitliche Ursache für viele ein Schaden angerichtet, ein Gewinn entzogen ist, z. B. durch dolose Brandstiftung u. dgl., so bestimmt sich der Ersatz nicht in einer Mittelsumme für jeden, der von dem Unglücke hätte betroffen werden können, sondern nur der, welcher nachweisbar beschädigt worden ist, hat nach dem Maße seines individuellen Schadens, beziehungsweise Gewinnverlustes einen Rechtsanspruch auf Ersatz des id, quod interest.

In ähnlicher Weise scheint es uns unzulässig, auf Grund einer blos unbestimmten Möglichkeit, in irgend einem Geschäfte zu gewinnen, für jeden beliebigen Gläubiger einen Interesseanspruch unter allen Umständen zu gewähren. In der Berufung auf die allgemein erkannte und anerkannte Thatsache der gewaltigen Productivität des Geldcapitals liegt die Kraft der neueren Interesse-

theorie; in der Loslösung von der Individualität des Gläubigers und eines bestimmten, geopferten Geschäftes ihre Schwäche. Freilich schafft jene allgemeine Thatsache auch die rechtliche Präsumtion eines individuellen Gewinnverlustes auf Seiten des Gläubigers, aber warum eine praesumtio iuris *et de iure*, ohne Gegenbeweis, so zwar, daß die individuellen Verhältnisse des Gläubigers sein Zinsrecht ebenso wenig zerstören, wie individuelle Verhältnisse des Borgers die Zinsnahme rechtfertigen können? Diesen Schluß muß aber die neuere Interessetheorie notwendig machen, wenn sie anders die kirchlichen Behörden, welche ihr „non sunt inquietandi" keineswegs von bestimmten individuellen Voraussetzungen abhängig machen, der Ungerechtigkeit zeihen will. Hier ist eine fühlbare Lücke in jener Auffassung, hier die Weiterbildung der Theorie möglich und nötig. Welcher Umstand rechtfertigt in der That einen allgemeinen Zinsbezug ohne Rücksicht auf irgendwelche individuelle Besonderheiten des Gläubigers?

Analysieren wir die allgemeine wirtschaftliche Thatsache der Productivität des Capitals, auf welche alle anderen von der Interessetheorie geltend gemachten Gründe sich schließlich zurückführen, so ergiebt sich nichts mehr und nichts weniger, als folgender Satz: Bei den heutigen wirtschaftlichen Conjuncturen kann man mit einer gewissen allgemeinen Leichtigkeit sein Geld mit der Production verbinden und so Gewinn machen, wenn auch eine mehr oder minder große Anzahl von Individuen hiebei nicht zum Ziele gelangt. Hieraus schließen wir: darf im Sinne der Interessetheorie für alle Gläubiger kraft jener allgemeinen Thatsache eine gewisse Leichtigkeit und Wahrscheinlichkeit gewinnlicher Anlage präsumiert werden, so gilt ein gleiches für alle Schuldner, die nicht minder unter der Herrschaft derselben allgemeinen Thatsache stehen, wie die Gläubiger. Hat ferner die Wahrscheinlichkeit eventuellen Gewinnes allgemein für alle Gläubiger eine selbständige wertliche Bedeutung, so hat sie in und wegen ihrer Allgemeinheit dieselbe wertliche Bedeutung für den Schuldner; hat sie aber dieselbe wertliche Bedeutung für den Schuldner, so ist die Creditleistung, d. h. die Hingabe einer Geldsumme für längere oder kürzere Zeit auf Credit als Gewährung der concreten Möglichkeit einer Ausbeutung jener allgemeinen Wirtschaftsthatsache nichts anderes, als die Leistung eines besonderen Wertes von Seiten des Gläubigers an den Schuldner, eines Wertes, der nicht blos durch die individuellen Verhältnisse des Schuldners bedingt, nicht

bloßer Affectionswert oder rein individueller Vermögenswert ist, sondern Wert in Kraft einer allgemeinen wirtschaftlichen Thatsache, kurz objectiver Realwert, gemeiner wirtschaftlicher Wert. Repräsentiert endlich die Creditleistung unter den bestehenden Wirtschaftsverhältnissen einen gemeinen, wirtschaftlichen Wert, so hat der Schuldner ein Aequivalent dieses Realwertes zu bieten, wie beim Empfang jedes andern Realwertes. Ein solches Aequivalent aber pflegt man Preis zu nennen. Der reine Zins ist also nicht Frucht, nicht Dividende, nicht Rente, nicht Interesseersatz, sondern Preis für einen außer dem Capital durch die Creditleistung, in ihrer Totalität aufgefaßt, gebotenen Realwert. Wir gingen in unserer Beweisführung, um zugleich ad hominem argumentieren zu können, von der Voraussetzung der Interessetheorie aus, daß jeder Darlehensgläubiger vermöge der heutzutage bedeutend erweiterten productiven Verwendung des Geldes Gewinn machen könnte. Diese Voraussetzung teilen wir allerdings nicht; gleichwol behält unser Beweis seine volle Kraft, wenn auch nicht jeder mit Erfolg mittelbar oder unmittelbar productiv thätig sein kann.

Für uns genügt es, daß in den heutigen Verhältnissen der Productcredit den gewöhnlichen Fall des Darlehens bildet, somit der dem Gelde in Capitalfunction zukommende besondere Gebrauchswert in der Regel zur Geltung kommt. Der Preis nämlich besteht nach Art eines Wirtschaftsgesetzes, auf allgemeine Thatsachen sich stützend, durch allgemeine Schätzung gebildet, ebenso unabhängig von individuellen Rücksichten, wie jeder Ersatz an das Individuum sich anlehnt. Das Gesagte bedarf näherer Erklärung. Indem wir von einer kurzen Darlegung der Natur des Darlehens im Sinne der alten kirchlichen Theorie ausgehen, werden wir zugleich Gelegenheit finden, die volle Berechtigung dieser Theorie und andererseits die gänzliche Uebereinstimmung unserer Aufstellungen mit den Grundgesetzen der scholastischen Auffassung von Darlehen, Zins und Wucher darzulegen.

I. Begriff des Darlehensvertrages in der scholastischen Theorie[1]). Das Darlehen ist die Hingabe einer nach Gewicht, Zahl oder Maß bestimmbaren Sache an einen andern, derart,

[1]) Vgl. u. a. *Francisc. Zech, S. J.* Rigor moderatus Sect. I u. II. *Carol. Ben. Billuart O. P.*, Cursus theol. V (XI) De contract. Diss. IV Art. I u. II. *P. Laymann S. J.*, Theol. mor. l. III Tract. IV Cap. 15. 16.

daß diese Sache sogleich in das Eigentum des anderen übergeht, mit der Verpflichtung, späterhin eine Sache derselben Art und derselben Güte zurückzuerstatten.

1. Es ist die Hingabe einer Sache, traditio rei. Das Darlehen erscheint nämlich als Realcontract, der durch eine promissio mutui vielleicht vorbereitet sein mag, aber erst durch Hingabe des Objectes geschlossen wird. Aeußerer Grund hiefür ist die Anschauungsweise, wie sie den Verkehr und das Recht stets beherrschten. So ist das mutuum im römischen Rechte der erste der vier benannten Realcontracte. Ein innerer Grund leitet sich aus dem Zwecke des Darlehens her. An und für sich wird nämlich das Darlehensobject zum Zwecke des Verbrauches gegeben, die Möglichkeit des Verbrauches aber setzt die Detention der Sache voraus. Schließlich könnte ja auch von der dem mutuum wesentlichen Verpflichtung der Rückerstattung keine Rede sein vor der Uebergabe und dem Empfange des Darlehensobjectes.

2. Das Darlehen ist die Hingabe einer nach Gewicht, Zahl, Maß bestimmbaren Sache. Dinge, welche im Verkehre als Individuen geschätzt zu werden pflegen, z. B. ein Acker, Haus usw. bilden nicht den Gegenstand des Darlehensvertrages, vielmehr kommen hiebei lediglich solche Objecte in Betracht, welche wegen ihrer generischen oder specifischen Aehnlichkeit innerhalb derselben Gattung und Art für die Zwecke des Verkehrs durch andere Individuen vertreten werden können (res fungibiles). Aus der Fungibilität ergiebt sich alsdann mit Notwendigkeit die Folgerung, daß im Tauschverkehre derartige Dinge in erster Linie der Quantität (Maß, Zahl, Gewicht) und nur secundär der Qualität nach in Betracht kommen. Die Praxis hat die Fungibilität des Darlehensobjectes so verstanden, daß Gegenstand des eigentlichen Darlehensvertrages nur Sachen seien, welche durch den ersten Gebrauch verbraucht werden (res primo usu consumptibiles), mag nun der Verbrauch ein natürliches Aufbrauchen, verbunden mit dem physischen Untergang der Sache sein, z. B. der Verbrauch von Nahrungsmitteln, oder nur eine civilis consumptio durch Verausgabung z. B. einer Geldsumme. Bloße Folgerung aus dem Gesagten ist es, wenn das Darlehensobject gerade als unfruchtbare Sache Gegenstand des Vertrages wurde; was durch den ersten Gebrauch verbraucht wird, physisch oder moralisch untergeht, kann eben nicht selbst unmittelbar den Zwecken der Fruchtziehung dienen.

3. Das Darlehen überträgt das Eigentum am Darlehensobject sofort an den Schuldner, ist wahre Veräußerung der Sache. Dies ergiebt sich zunächst aus dem Zwecke des Vertrages. Eine fungible und durch den ersten Gebrauch verbrauchbare Sache wird hiebei derartig übertragen, daß der thatsächliche Gebrauch und Verbrauch dem Schuldner gestattet ist. Wie sollte also der Gläubiger das Eigentum an jener Sache bewahren und behaupten können? Man beachte wohl: wesentlich

ist nur, daß der Schuldner das Recht des Verbrauches habe; ob er von diesem Rechte thatsächlich Gebrauch macht, ist ebenso wenig für den Vertrag und unsere Beweisführung von Belang, wie die verschiedene Art der Consumption: Ob er den entliehenen Wein trinken oder verkaufen will, ist seine Sache. Der Zweck der Hingabe des Objectes ist vornehmlich das unterscheidende Merkmal zwischen Darlehen und den anderen benannten Realcontracten. Zweck der Hinterlegung (depositum) ist die Aufbewahrung der Sache, Zweck der Leihe (commodatum) der Gebrauch (ohne Verbrauch) des Objectes, das Pfand (pignus) endlich dient der Sicherung eines Forderungsrechtes. Die Verschiedenheit des Zweckes begründet die Verschiedenheit des rechtlichen Erfolges der Tradition, welche beim Darlehen Eigentum, bei den anderen Realcontracten nur den Besitz gewährt.

Ein zweiter Grund für den Eigentumsübergang des Darlehensobjectes an den Schuldner kann aus unzweifelhaften Rechtswirkungen der Tradition, welche die Eigentumsübertragung voraussetzen, hergeleitet werden. Sogleich nämlich mit der Tradition trägt der Schuldner gänzlich und unter jeder Rücksicht die Gefahr des Verlustes der Sache, mag dieser selbst durch die geringste Schuld oder gar durch den Zufall herbeigeführt sein (mutuatario perit res).

Man hat diese Beweisführung zu entkräften versucht durch den Hinweis auf die dem Eigentum wesentliche Stabilität: Das Eigentum ist ein wesentlich stabiles Recht, der Schuldner aber als solcher ist zur Rückgabe verpflichtet. Also kann er nicht Eigentümer des Schuldobjectes sein. — Allein dieser Einwand erscheint als hinfällig; zunächst ist die dem Eigentume wesentliche Stabilität keine absolute. Freilich löst sich das jus dominii nicht von innen heraus auf, ist aber vor allem in seiner Existenz und Dauer von mannigfachen äußeren Umständen abhängig; für uns genügt es hier außer dem freien Willen des Eigentümers Verpflichtungen zur Eigentumsübertragung zu nennen. Der Hauptirrtum der Einwendung jedoch liegt im Untersatze; die Uebertragung des Darlehensobjectes nämlich ist wirklich eine definitive, dauernde. Nicht dieselbe individuelle Sache wird Gegenstand von Leistung und Gegenleistung, die Rückgabe hat vielmehr eine in ihrer Individualität von dem empfangenen Object verschiedene, allerdings quantitativ oder wertlich gleiche Sache zum Gegenstande. Wenigstens kann der Schuldner eine individuell verschiedene Sache zurückgeben; kraft des Vertrages darf er das Empfangene verbrauchen und kraft des Vertrages kann er und wird er in der Regel sich mit der Rückgabe eines Substitutes begnügen.

Bedeutender könnte vielleicht manchem eine andere Einwendung erscheinen: Der Gläubiger rechnet die Schuldsumme zu dem Activ-, der Schuldner zum Passivvermögen; es scheint also keine eigentliche Wertübertragung stattgefunden zu haben, ohne Wertübergang aber kein

Eigentumsübergang. Doch auch die Lösung dieser Schwierigkeit ist nicht schwer zu finden. Denn die Fiction, vermöge deren wir eine Summe, die uns geschuldet ist, unserem eigenen Vermögen zuschreiben, besagt keineswegs, daß wir notwendig ein Recht an denselben individuellen Stücken und ihrem concreten Werte behalten, welchen wir an den Schuldner übertragen haben. Kein Gläubiger hat ein *jus in re* hinsichtlich irgend eines bestimmten Vermögensstückes des Debitor, sondern lediglich ein *jus ad rem* similem eiusdem speciei et qualitatis, ein persönliches Forderungsrecht gegenüber dem Schuldner. Auch in den mannigfachen Formen der Mobilisierung von Forderungen, wie sie die heutige Creditwirtschaft gebildet: Checks, Actien, Obligationen, Depositenanweisungen, Banknoten usw. ist der Wert, der mit dem Papier gewissermaßen identificierten Forderung wesentlich relativ, nichts anderes, als Anwartschaft, Aussicht auf den concreten Wert einer zukünftigen Leistung. Alles andere liegt innerhalb der juridischen und ökonomischen Vorstellung; das Wertpapier ist Wertgegenstand nur vermöge der Functionen, welche der Verkehr ihm zugeteilt hat. Uebrigens wird der nun folgende Bestandteil der oben aufgestellten Definition des Darlehensvertrages auch zur Begründung des Gesagten beitragen können.

4. Der Schuldner übernimmt die Verpflichtung, eine Sache derselben Art und derselben Güte zurückzuerstatten.

Er übernimmt zunächst die Verpflichtung der Rückerstattung einer wertgleichen Sache; anderenfalls würde es sich eben nicht um ein Darlehen, sondern eine Schenkung handeln.

Gegenstand der Rückgabe ist eine Sache derselben Art und Güte. Es darf somit vor allem eine numerisch andere Sache zurückgegeben werden, als empfangen wurde. Ist nämlich Zweck der Uebertragung Verbrauch der Sache, so kann natürlich diese Sache, welche nach dem Gebrauche nicht mehr vorhanden, auch nicht wiedererstattet werden. Diese andere Sache muß jedoch derselben Gattung, Art angehören. Es wird vom Gläubiger nicht nur eine vertretbare, verbrauchbare Sache übertragen, sondern auch als vertretbare, verbrauchbare Sache mit dem Erfolge des Eigentumsüberganges und dem Rechte des Verbrauches auf Seiten des Schuldners. Der Gläubiger erwartet kraft des Vertrages Rückgabe und zwar Rückgabe einer Sache derselben Art; würde er statt des dargeliehenen Getreides Geld verlangen, so handelte es sich schon nicht mehr um ein mutuum, sondern um einen Kauf, und verlangte er statt der einen Ware eine andere Ware, Getreide für Oel, so läge ein Tausch, kein Darlehensvertrag vor. Das Object der Rückleistung muß eine Sache derselben Art, aber auch derselben Güte sein. In jedem Vertrage, in welchem Sache gegen Sache gegeben wird und der Leistende nicht den animus donandi hat, kurz, in jedem Vertrage, der sich auf das genus permutationis in irgend einer Weise zurückführt, erfordert die Gerechtigkeit eine entsprechende Gleichheit zwischen Geben und Nehmen; die

aequalitas permutationis ist das oberste Gesetz des gerechten Tauschverkehrs. Diese aequalitas permutationis nun bestimmt sich, wenn fungible Sachen in Frage stehen, zumeist nach der Quantität; sie ist eine Gleichheit des Maßes, der Zahl, des Gewichtes. Nichtsdestoweniger können die specifischen Eigenschaften und Vollkommenheiten bei verschiedenen Individuen derselben Art in verschiedenem Grade vorhanden sein, welche Verschiedenheit dann auch zugleich eine Verschiedenheit des inneren Wertes der fraglichen Objecte besagt. Die wertliche Schätzbarkeit fungibler Sachen bestimmt sich also auch nach der Qualität und ebensosehr, wie die Rückleistung einer gleichen Quantität, eines *tantundem*, ist die Rückgabe der gleichen Qualität, des tantundem ejusdem *qualitatis* Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit, weil notwendig zur Wahrung der *aequalitas* permutationis. Nur die Wertgleichheit zwischen Leistung und Gegenleistung genügt dem von der Scholastik stets verfochtenen Princip der Aequivalenz im Tauschverkehre. Hier muß jedoch auf einen Unterschied, der zwischen Geld und anderweitigen Gütern im Darlehensverkehre gemacht wurde, hingewiesen werden. Bei Gegenständen, die nicht Geld waren, wurde die natürliche Güte, der innere Wert berücksichtigt. Wer z. B. einen Scheffel Getreide als Darlehen einem anderen gegeben, erhielt wieder einen Scheffel gleich guten Getreides, mochte auch unterdessen der Marktpreis dieses Getreides sich verändert haben, gestiegen oder gefallen sein. Beim Gelde jedoch wurde nur der äußere, der Curswert der Münze beachtet[1]). Obwohl nämlich der innere Wert der Münze, insofern sie als ein geprägter Barren Edelmetall von dieser oder jener Feinheit erscheint, vornehmliches Fundament des äußeren Wertes ist, so wird dennoch im gewöhnlichen Verkehr zunächst nicht so sehr dieser materielle Wert, als der formelle, welchen die Münze als allgemeines Wertmaß, Preismaß, kurz als Geld hat, in Berechnung gezogen. Wer 100 Gulden zu Darlehen gegeben, erhält den Wert von 100 Gulden zurück, so zwar, daß die Rückzahlungsmünze, welcher Art sie immer sein mag, nach ihrem Curswerte berechnet wird. Es erübrigt noch ein letztes Moment unserer Definition des Darlehensvertrages.

5. Der Schuldner ist nur verpflichtet, späterhin die Rückzahlung zu bewerkstelligen. Auch dieses ergiebt sich mit Notwendigkeit aus dem Zwecke des Darlehens. Das mutuum sollte dem Schuldner eine Sache übermitteln zum Zwecke des Gebrauches und der Consumtion. Es muß also auch Zeit gegeben werden zum Gebrauche. Die sofortige Rückleistung derselben oder einer äquivalenten Sache würde den ganzen Darlehensvertrag illusorisch machen. Mit Recht wird daher auch das mutuum ein contractus *bilateralis* genannt, ein Vertrag mit beiderseitiger Verpflichtung. Der Creditor ist verpflichtet die Rückzahlung nicht vor der festgesetzten oder festzusetzenden Zeit zu verlangen; der Debitor dagegen muß zur rechten Zeit die Rückleistung vollziehen.

[1]) bezw. der gesetzliche Nennwert.

II. Die Unerlaubtheit der Zinsen in der scholastischen Theorie. Unter usura verstand man jeden Gewinn, welchen der Gläubiger aus dem Darlehen und zwar als vermöge des Darlehens geschuldet vom Borger verlangte.

Es war ein Gewinn, d. h. etwas in Geld Schätzbares, sei es Geld selbst, oder ein Dienst, eine Verpflichtung usw.

Ein Gewinn aus dem Darlehen; also nicht aus einem anderen Vertrage, z. B. einem Gesellschaftsvertrage, Rentenvertrage usw.

Ein Gewinn in Kraft des Darlehens; also nicht vermöge eines dem Darlehen äußerlichen Titels, z. B. des Schadensersatzes, eines besonderen Wagnisses usw.

Ein Gewinn, der als ein vermöge des Darlehens geschuldeter gefordert wurde. War demnach das Darlehen nur Anlaß und Motiv für den Schuldner, freiwillig dem Gläubiger etwas zu schenken, nicht um einer strengen Verpflichtung nachzukommen, sondern um etwa der weiteren Pflicht thätiger Dankbarkeit zu genügen, so lag ebenfalls keine usura im verwerflichen Sinne, kein Wucher vor.

Der Zins aber, in Kraft des bloßen Darlehens gefordert, galt als Wucher. Man berief sich hiefür auf die Lehre der hl. Schrift, der heiligen Väter und auf wiederholte Aussprüche der kirchlichen Lehrgewalt. Von einer exegetischen Behandlung der einzelnen Stellen müssen wir hier absehen und begnügen uns mit einigen kurzen Bemerkungen.

An einzelnen Stellen des alten Testamentes ist von Notdarlehen an Arme die Rede, an anderen wird allgemein der Zinsbezug von Stammesgenossen überhaupt verurteilt. Erlaubt war es, von Fremden Zins zu nehmen. Mit Recht bemerkt hiezu Lehmkuhl: nisi ad supremum Dei dominium confugere velis — quod puto in hac re non licere — concedi debet, eo quod apud *alienos* pecunia mutuo data maius periculum subibat, vel vehiculum negotiationis erat, *in se malum* non fuisse, quandam compensationem stipulari [1]). Die Hauptstelle des neuen Testamentes findet sich bei Luc. 6, 34. 35: Et si mutuum dederitis his, a quibus speratis recipere; quae gratia est vobis? Nam et peccatores peccatoribus foenerantur, *ut recipiant aequalia*. Verumtamen diligite inimicos vestros, benefacite et *mutuum date, nil inde sperantes* etc. Nach dem Contexte zu schließen scheint der letzte Satz nicht so sehr auf den Zins sich zu beziehen, als vielmehr auf die Erwartung eines reciproken Darlehens: ἵνα ἀπολάβωσι τὰ ἴσα; die Hoffnung auf einen gleichen Dienst soll nicht das Motiv des Darleihers sein. Wie wir den Feinden gegenüber Liebe für Haß bieten sollen, so sollen wir auch reelle Hülfe bieten ohne Hoffnung der Reciprocität. Nicht nur Dankbaren und solchen, a quibus speratis recipere, sondern auch

---

[1]) *Lehmkuhl,* Theol. mor. I 1097.



Undankbaren, zur Rückleistung Unfähigen sollt ihr leihen; dann wird euer Lohn groß sein im Himmel, groß wie der Lohn christlicher, opferbereiter Liebe überhaupt.

Die Lehre der heiligen Kirche und der heiligen Väter, unter ausdrücklicher Berufung auf die heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes vorgetragen, ist eine bestimmte und beständig unveränderte gewesen in unserer Frage: durch das positive göttliche Gesetz sei der Wucher (im Sinne der damaligen Zeit, also der Mehrbezug über das Capital vi et ratione mutui) verboten. Sehr strenge lauten die kirchlichen Erklärungen. Si quis in illum errorem inciderit, ut pertinaciter affirmare praesumat, exercere usuras non esse peccatum, decernimus eum *velut haereticum* puniendum [1]). Mit allem Eifer bekämpften auch die großen Theologen der Vorzeit jenes verhängnisvolle Laster. Man begnügte sich nicht mit positiven Beweisen, sondern stellte den Wucher auch vor das Forum der Vernunft. Zins aus dem Darlehen an und für sich erschien in directem Gegensatze zu den Forderungen des Naturrechtes. In wiefern das? Der reine kraft des Darlehens geforderte Zins verletzte zunächst die aequalitas permutationis; der Darleiher erhielt mehr, als er gegeben, z. B. 120 statt 100.

Berühmt ist insbesondere das Argument des hl. Thomas. Es ist gegen die Gerechtigkeit, zweimal dasselbe zu verkaufen, oder zu verkaufen, was in sich nichts ist. Eines von beiden aber thut der Zinsnehmer. Entweder empfängt er nämlich den wucherischen Zins für das Darlehensobject selbst, oder für dessen Gebrauch; im ersteren Falle verkauft er zweimal dasselbe, beziehungsweise erhält einen zweifachen Preis für das Darlehensobject, die Rückzahlung und den Zins; im zweiten Falle bezieht er einen Preis für etwas, was für sich nicht wertlich schätzbar ist. Handelt es sich nämlich um Objecte, die durch den ersten Gebrauch verbraucht werden, so kann der Gebrauch der Sache nicht gesondert von der Sache, in sich selbst geschätzt werden [2]).

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß der Zinsbezug aus dem Darlehen an und für sich (die usura lucratoria) als etwas innerlich Unerlaubtes betrachtet werden muß; sodann, daß der Darlehensvertrag wesentlich ein contractus gratuitus, d. h. ein solcher Vertrag ist, welcher an sich nur dem Vorteile des einen Contrahenten, hier des Schuldners dient; ein Mehrbezug kann nur per accidens berechtigt werden (*con-*

[1]) Clem. l. 5. t. 5. de usuris; *Denzinger*, Enchir. n. 407. [2]) In dieser Weise ausgeführt bei Billuart l. c. Diss. IV Artic. III. Vergl. damit *S. Thom.* II II q. 78 a. 1: Si quis.. seorsum vellet vendere vinum, et vellet seorsum vendere usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quod non est. Usus und res bilden bei den Consumtibilien ein und dasselbe; der Gebrauch der Sache ist getrennt von der Sache in sich nichts.

tractus per se gratuitus, per accidens onerosus). Als per accidens berechtigt galt die usura *compensatoria* und *moratoria*, durch welche entweder ein Schaden, ein entgehender Gewinn, die Uebernahme einer besonderen Gefahr auf Seiten des Gläubigers compensiert, oder dem schuldbar säumigen Borger eine poena conventionalis auferlegt werden sollte. — Und dennoch duldet die Kirche heute allgemein, ohne Nachweis eines Specialtitels den Zinsbezug; aber nicht aus Schwäche oder übel verstandener Milde. In his, quae sunt contra fidem et bonos mores Ecclesia nec facit, nec tacet, nec approbat. Die Beichtväter werden instruiert, die Zinsnehmer zu absolvieren, ohne Restitution aufzuerlegen, so lange der Zins ein mäßiger bleibt. Leute, welche die kirchlichen Behörden um Rat angehen, was ihnen zu thun erlaubt sei, welche Klarheit und Wahrheit fordern, erhalten zur Antwort: wer mäßigen Zins nehme, sei nicht zu beunruhigen, vorausgesetzt, daß er jeder eventuellen Entscheidung der Kirche willigen Gehorsam leisten wolle. Dieses alles setzt die Erlaubtheit des mäßigen Zinsbezuges unter den heutigen Verhältnissen voraus.

III. Die Erlaubtheit des Zinsbezuges unter den heutigen Verhältnissen. Die kirchliche Zinslehre erblickt in dem Zinsbezuge aus dem Darlehen an und für sich eine Verletzung der ausgleichenden Gerechtigkeit. Ein solcher Zins, welcher der aequalitas permutationis entgegen ist, gilt ihr vom Standpunkte des positiven göttlichen Gesetzes wie des Naturrechtes als verwerflich; wer den Bezug solcher Zinsen nicht als Sünde verurteilt, soll wie ein Häretiker bestraft werden. Gelingt es uns nun, darzuthun, daß der mäßige Zins in der heutigen Wirtschaft die aequalitas permutationis nicht verletzt, so ist eben damit nachgewiesen, daß dieser heutige Zins nicht jene von der Kirche verworfene usura darstellt, vielmehr mit dem Fundamentalgesetze der kirchlichen Zinslehre durchaus in Einklang steht. Der Beweis wird aber um so vollkommener, wenn wir zugleich nachweisen, daß der heutige Zins trotz seiner allgemeinen Zulässigkeit seinen Rechtsgrund gleichwohl nicht im Darlehensvertrag formell genommen, sondern in den äußeren, wechselnden Wirtschaftsverhältnissen besitzt, zwar an jedes Darlehen sich rechtlich anschließen kann, jedoch aus einem dem Darlehen als solchen nicht wesentlichen Nebenumstande sich herleitet.

Grundgedanke, innerster Kern der stricten Gerechtigkeit, wie sie den gesellschaftlichen Verkehr und die Beziehungen der Menschen zu einander ordnet, ist die Vorstellung von einer an und für sich unverletzlichen Rechtssphäre des Menschen. Mag man ihn als Individuum,

in der gesellschaftlichen Stellung, als den Herrn eines größeren oder geringeren Teiles der Naturgüter betrachten, überall erscheint er als Träger einer Gesammtheit von Rechten, deren jedes einzelne dem Mitmenschen heilig sein soll, welches niemand willkürlich verletzen kann, ohne sich in Widerspruch zu setzen mit den Forderungen des natürlichen Rechtes. Einen vorzüglichen Teil der Schutzobjecte der Gerechtigkeit bilden die materiellen Güter. Das Vermögen kann zunächst betrachtet werden als eine Gesammtheit individueller Güter. In dieser Rücksicht ist die Vermögenssphäre geschützt durch die festen, unwandelbaren Normen der Sittlichkeit gegen jeden unberechtigten Eingriff, welcher den ontologischen Bestand der Vermögenssphäre verletzt, sei es durch Diebstahl, Raub usw., durch Bestimmung zur Selbstschädigung in den mannigfachen Formen der Erzeugung und Ausbeutung von Irrtum, Furcht: Betrug, Erpressung usw.; alles dies ist gerichtet mit dem schneidigen Schwerte der zur Restitution verurteilenden Gerechtigkeit. Aber auch insofern sich das Vermögen in der Schätzung der wirtschaftenden Menschheit als ein Wertquantum darstellt, bleibt jede willkürliche Schädigung seitens des Mitmenschen wirksam ausgeschlossen. In dieser Hinsicht ist die ausgleichende Gerechtigkeit der mächtige Schirmvogt insbesondere des Vertragsverkehres. Niemand ist befugt, grundlos, titellos dieses Wertquantum zu vermindern gegen den Willen des Berechtigten. Eine grundlose, dem Willen des Berechtigten in der Regel widersprechende Minderung läge aber insbesondere dann vor, wenn in den Verträgen, wo der eine Teil eine Leistung vollzieht, um dafür eine Gegenleistung zu erhalten, Leistung und Rückleistung wertlich verschieden wären; wir sagen: wertlich verschieden, denn das Princip der Aequivalenz fordert ein wertliches, nicht notwendig ein quantitatives, numerisches Aequivalent; ja, wo immer Geld gegen Geld verglichen wird im Verkehre, ist der äußere Wert, d. i. der Wert, welcher in der Schätzung des Verkehres Geltung hat, das Entscheidende, wie wir oben gesehen haben. Ein solches Aequivalent aber erwartet und fordert jeder der Vertragschließenden; auf diesen Ersatz verzichtet er ebensowenig, als ein derartiger Contract seiner Natur und der Intention der Paciscenten nach eine Schenkung ist. Das Gesagte gilt in gleicher Weise von den Contracten, bei welchen Sachgüter ihrer Substanz, oder ihrem Gebrauch, ihrer Nutzung nach übertragen, oder aber sonstige Leistungen vollzogen werden. Die Dienstleistung z. B., insofern ihr überhaupt ein wirtschaftlich anerkannter Wert zukommt, gehört mit diesem Werte zunächst der Vermögens-

sphäre desjenigen an, von dem sie ausgeht, ist ein von ihm geleisteter Wert. Der ökonomische Wert des Dienstes bemißt sich zwar nach dem Werte des Effectes der Dienstleistung, aber er inhäriert, sozusagen, der Dienstleistung selbst, wird dieser zugeschrieben, ist ihr Wert, insofern sie als eine actio transiens in die Reihe der ökonomischen Güter tritt. Es ist in unserer Frage nicht ohne Belang, diesen Unterschied der wertlichen Bedeutung einer Leistung von Sachgütern und einer ökonomischen Dienstleistung vor Augen zu behalten: der Wert der ersteren Leistung ist ausgedrückt durch den Wert der Sache (Nutzung usw.); der Wert der anderen Leistung bemißt sich nach dem Wert des Effectes, des Terminus der Leistung, bleibt aber gleichwohl Wert der Leistung selbst. Wenden wir das Gesagte auf die Creditleistung an. Dieselbe erscheint wesentlich als eine zusammengesetzte Leistung, bestehend einmal aus der Hingabe eines Sachgutes, oder bestimmter, da wir es hier vornehmlich mit dem Gelddarlehen zu thun haben, aus der Hingabe einer Geldsumme, andererseits aus der Belassung dieser Geldsumme in der Hand des Schuldners für eine gewisse Zeitdauer. Ja, die Nichtausübung des Forderungsrechtes ist Gegenstand einer besonderen Obligation für den Gläubiger, mit Rücksicht auf welche wir oben den Darlehensvertrag als einen contractus bilateralis bezeichnen durften. Es fragt sich: ist dieser zweite Bestandteil der Creditleistung in sich selbst einer besonderen wertlichen Schätzung fähig? Man kann die Belassung des Geldes beim Schuldner als bloßes Entbehren derselben Summe von Seiten des Gläubigers betrachten, und unter dieser Rücksicht ist die Nichtausübung des Forderungsrechtes jedenfalls keiner wertlichen Schätzung fähig; diese carentia pecuniae ist jedem Darlehen wesentlich und innerlich, und wird beseitigt durch die Rückleistung der Schuldsumme, welche als Zahlung für die Leistung derselben Summe seitens des Gläubigers erscheint. Niemanden würde es einfallen, dem Verkäufer einer Sache für das bloße Entlehnen der Sache einen besonderen Anspruch neben dem Kaufpreis zuzuerkennen. Handelt es sich aber für den Gläubiger nicht um ein bloßes Entbehren des Geldes in der Zwischenzeit, sondern verursacht ihm dieses Entbehren einen Schaden oder Gewinnverlust, so ist allerdings aus einer so gestalteten carentia der Anspruch auf Indemnität vollauf berechtigt. Man kann aber die Nichtausübung des Forderungsrechtes nicht blos als zeitweiliges Entbehren der Schuldsummen auf Seiten des Gläubigers betrachten, sondern auch unter dem Gesichtspunkte einer an den Schuldner sich

vollziehenden ökonomischen Leistung. Jedenfalls ist die Nichtausübung des Forderungsrechtes etwas Positives, wie der Effect, die fortdauernde Innehabung der creditierten Summe durch den Schuldner beweist. Die Nichtausübung von Rechten, ein non facere aber kann unter Umständen, wie die Analogien insbesondere der Servitutenlehre beweisen, einen ökonomischen Wert erlangen. Auch darf man sich nicht dadurch beirren lassen, daß der Gläubiger contractlich die Verpflichtung einer zeitweiligen Belassung der Schuldsumme beim Schuldner übernommen hat; die Verpflichtung zur Belassung beseitigt noch nicht den Wert desselben, wenn er überhaupt vorhanden wäre. Gleichwohl muß zugestanden werden, daß die zeitweilige Belassung der Schuldsumme in den Händen des Borgers ein dem Darlehen wesentliches, inneres Moment ist, wie wir oben aus dem Zwecke des mutuum herleiteten. Damit also der zweite Bestandteil der Creditleistung, auch unter dem Gesichtspunkte einer an den Schuldner sich vollziehenden ökonomischen Leistung aufgefaßt, Gegenstand einer besonderen wertlichen Schätzung werden könne, müssen Verhältnisse und Umstände hinzutreten, welche in der formellen Creditierung der Schuldsumme nicht ein bloßes Belassen derselben in den Händen des Schuldners erblicken lassen, sondern außerdem die Creditierung zur causa *per se* eines besonderen Effectes machen, welcher in sich selbst ökonomischer Wert und nicht ausschließlicher Anteil der Betriebsamkeit des Schuldners ist, vielmehr nach der Schätzung und dem Urteile der wirtschaftenden Menschheit der Creditleistung selbst eine specielle wertliche Bedeutung verleiht, welche sie nur in jenen und durch jene äußeren Verhältnisse erlangt. Es kann in dieser Auffassung keine Schwierigkeit machen, daß die Creditierung nicht einen speciellen Kraftaufwand, wie die Dienstleistungen des gewöhnlichen Lebens, fordert. Genügt es ja doch jedenfalls im weiteren Sinne für den Begriff einer bezahlbaren Leistung, daß jemand durch sein Verhalten zur causa *per se* eines wertlich schätzbaren Effectes wird. Solche Beispiele sind nicht selten; wir erinnern nur an das auctarium, welches beim alten Distanzwechsel für einen ideellen, virtuellen Transport gezahlt wurde, wenn jemand in Antwerpen Geld beim campsor einzahlte, um in Madrid sich dasselbe vom Correspondenten seines campsor wieder auszahlen zu lassen. Ideell, virtuell ist auch die Belassung der creditierten Summe eine fortdauernde Wiederholung der ersten Hingabe.

Es wäre somit der Nachweis zu erbringen, daß heutzutage die Creditleistung vermöge der äußeren wirtschaftlichen Verhältnisse

regelmäßig außer den dem Darlehen wesentlichen und innerlichen Momenten noch überdies die Bedeutung der Leistung eines mit dem Darlehen an sich nicht notwendig verbundenen ökonomischen Gutes und Wertes erlangt habe. Diese Bedeutung hat die Creditleistung nun in der That gewonnen, vermöge der heutigen großartigen Verwendung des Geldes zu den Zwecken der Production.

Aber setzen wir uns damit nicht in Widerspruch mit der ganzen scholastischen Doctrin, mit der alten kirchlichen Zinslehre? und erst das Argument des hl. Thomas? wie kann bei einer Sache, die primo usu consumptibilis ist, diese consumptio selbst einen wertlich schätzbaren und zwar auch für den Gläubiger schätzbaren Effect hervorbringen?

Von einem wirklichen Widerspruch kann dort nicht die Rede sein, wo zwei dieselbe Sache unter verschiedener Rücksicht betrachten. Man kann von der Scholastik nicht erwarten, daß sie über die Verhältnisse unserer Zeit urteilte; sie hatte das Darlehen vornehmlich unter der Rücksicht der Consumtion vor Augen, während die Verwendung zu productiven Zwecken, wo sie vorkam und insoweit sie vorkam, jeden Erfolg als ausschließlichen Anteil des Schuldners, als ausschließliche Frucht der persönlichen Betriebsamkeit des Borgers erscheinen ließ. Wir haben das heutige Darlehen zu beurteilen und versuchen dies an der Hand der grundlegenden Principien der scholastischen Zinstheorie. Nun zu den anderen Einwendungen.

Ist der Gebrauch des Geldes immer Verbrauch?

Wer eine Ware kauft und bezahlt, verliert allerdings das Eigentum an der Kaufsumme, aber niemanden würde es beikommen zu behaupten, ein solcher Verbrauch sei ein Vermögensverlust, befindet sich ja doch im Vermögen des Käufers ein Aequivalent für den gezahlten Preis. Zwar ist das Geld selbst nicht mehr vorhanden, aber es ist vertreten durch die Ware. Das Gesagte gilt überhaupt von der Verwendung des Geldes im normalen Tauschverkehr; einzelne Wertindividuen scheiden aus dem Vermögen, aber stets nimmt eine Sache von gleichem Werte ihre Stelle ein. Hieraus ergibt sich, daß an und für sich bei dem gedachten Tauschverkehr der Verbrauch des Geldes in der Bedeutung eines Verlustes ausgeschlossen bleibt. Man gebraucht das Geld, man verbraucht das Geld, aber in der Form und mit dem Erfolge einer Substitution anderer Wertobjecte. Von der Verwendung dieser substituierten Objecte hängt es dann ab, ob ihre Anschaffung auch fürderhin das Vermögen auf dem gleichen wertlichen Niveau beläßt, oder eine

Veränderung desselben durch Mehrung oder Minderung zur Folge hat. Zwei Formen der Verwendung nun sind in unserer Frage von entscheidender Bedeutung, die consumtive und productive Verwendung. Die Consumtion, welche die vorhandenen Güter vor allem zur Befriedigung der laufenden Bedürfnisse verwendet, der Erhaltung der menschlichen Existenz, Fähigkeiten und Kräfte dient, bewirkt wenigstens unmittelbar, eine Verminderung des Vermögens, insofern dieses aufgefaßt wird als eine Summe von Gütern, die im wirtschaftlichen Verkehr wertlich geschätzt sind. Die menschliche Persönlichkeit, die Existenz, Fähigkeiten und Kräfte sind eben nicht schlechthin (simpliciter) wirtschaftliche Güter, keine Güter, die eines Marktpreises fähig wären, oder die ein Vermögen ausmachen könnten. Erst die Kraftäußerung, und auch diese nicht entitativ, sondern terminativ, nicht in sich, sondern in ihrem Effect, nicht als actio immanens, sondern als actio transiens erscheint als wirtschaftliche Tauschware [1]). Ob es überhaupt zu einer solchen thatsächlichen Kraftäußerung kommen kann und kommen wird, hängt am wenigsten von der Consumtion selbst, oft auch nicht einmal vom Consumenten ab. Bei der Consumtion findet also jedenfalls keine unmittelbare Substitution eines wirtschaftlichen Wertes an Stelle eines andern statt, desgleichen keine unmittelbare Neubildung wirtschaftlichen Tauschwertes.

Die Verwendung des Vermögensobjectes kann aber auch eine eigentliche wirtschaftlich productive sein, den Zwecken der Erzeugung, der Neubildung wirtschaftlicher Werte dienen. Der Acker, die Fabrik, das flüssige Geld zur Zahlung des Lohnes usw. sind Vorbedingungen und Factoren der Production, die, wie oben bereits ausgeführt wurde, in der quasi-instrumentalen Weise an der Werterzeugung teilnehmen. Der Gebrauch des Geldes zur Anschaffung solcher Productionsmittel mag daher immerhin einen unmittelbaren Verbrauch der ausgelegten Summen besagen, aber es ist ein Verbrauch, der nicht nur das Vermögen durch Substitution gleichwertiger Objecte auf demselben wertlichen Niveau beläßt, sondern sogar die concrete und unmittelbare Möglichkeit zur Vermehrung des Vermögens bietet. Ist nun diese reale, unmittelbare Möglichkeit der Vermehrung des Vermögens in Geld schätzbar, wertlich

[1]) Vgl. Julius Costa Rossetti S. J., Abriß eines Systems der Nationalökonomie im Geiste der Scholastik, in „Christlich-sociale Blätter", Neuß 1886, 429 ff.

bestimmbar? Wir antworten ohne Bedenken bejahend, indem wir uns zum Beweise hiefür auf den von den besten Auctoritäten anerkannten speciellen Interessetitel im Darlehensverkehre berufen. Wenn ein Producent seinem Geschäfte direct eine Summe entzog, um sie leihweise einem andern zu überlassen, so konnte er, gestützt auf den Interessetitel, Zinsen fordern unter den Bedingungen und Voraussetzungen, die wir oben für den speciellen Interessetitel auseinandergesetzt haben. Die Moral verlangte in diesem Falle, daß der eventuelle Gewinn aus dem eigenen Geschäfte nicht zur vollen Höhe berechnet werde, sondern iuxta aestimationem spei et periculi et deductis expensis, wozu auch ein Honorar für die eigenen Arbeitsleistungen gehörte. Kurz, es mußte von dem voraussichtlichen Gewinn des geopferten Geschäftes alles das abgezogen werden, was nicht dem Capital als Anteil an der Gewinnerzeugung zukam. Das Geld bot eben für den Producenten mit Rücksicht auf seine Verhältnisse, denen er es entzog, directe und sichere Aussicht auf einen Mehrwert, welcher nach den Gesetzen productiver Werterzeugung allmählich dem Capital accresciert wäre. Ein solcher Interesseanspruch führte sich in der That auf die Idee des Schadenersatzes zurück. Ist aber jene reale Möglichkeit überhaupt in Geld schätzbar, so ist die Lösung der Frage nach dem Zinsgrunde scheinbar sehr leicht. Bei der Gewährung eines Consumtivdarlehens, d. h. eines Darlehens, in welchem die Darlehenssumme zu consumtiven Zwecken verwendet wird, ist der Zins nicht gestattet, da das Consumtivdarlehen keineswegs der unmittelbaren Neubildung von wirtschaftlichen Werten dient, und da demzufolge von einer wertlich schätzbaren Darbietung der realen Möglichkeit dieser Werterzeugung durchaus nicht die Rede sein kann. Andererseits wird beim Productiv-Darlehen die Darlehenssumme in den Dienst der productiven Wertbildung gestellt, somit von Seiten des Gläubigers dem Schuldner die reale Möglichkeit geboten, durch Anschaffung von Objecten oder sonstigen Vorbedingungen und mitwirkenden Factoren des Stoffveredlungsprocesses sich in den Besitz eines Mehrwertes zu setzen. Nun ist aber diese reale Möglichkeit in Geld schätzbar; also gebührt dem Gläubiger ein entsprechender Zins als Preis jener dargebotenen Möglichkeit.

Die Lösung ist allerdings eine leichte. Indeß dürfte doch der Schluß, daß aus der realen Möglichkeit productiver Werterzeugung, welche dem Schuldner aus dem Darlehen entsteht, für den Gläubiger unmittelbar ein Zinsanspruch erwachse, unvereinbar erscheinen mit

den Grundsätzen der Moral. Vor allem ist es klar, daß die Werterzeugung nicht nur als Act, sondern auch mit ihren Erfolgen zunächst ganz Sache des mit Hilfe des Darlehenscapitals producierenden Schuldners ist. Wenn man auch den Productionserfolg teilweise als Frucht des quasi-instrumental mitwirkenden Capitals betrachten will, so bleibt er doch eine Frucht, die auf dem eigenen Grund und Boden des Schuldners gewachsen, welche aus einem Capitale, dessen Eigentümer er geworden, entstanden ist; sodann eine Frucht insbesondere der persönlichen Betriebsamkeit und Thätigkeit des Schuldners. Aber der Gläubiger bietet ja doch die in Geld schätzbare reale Möglichkeit der productiven Werterzeugungen und Werterhöhungen? Freilich ist jene Möglichkeit in Geld schätzbar; inzwischen aus dem Umstande, daß durch das Darlehen die Möglichkeit gewinnreicher productiver Thätigkeit auf Seiten des Schuldners entsteht, folgt noch nicht, daß der Gläubiger dem Borger diese Möglichkeit leistet. Der Inhalt der Gegenleistung bemißt sich aber ausschließlich nach dem Werte der Leistung; es wäre demnach vorerst der Nachweis zu bringen, daß die durch das Darlehen auf Seiten des Borgers entstandene reale Möglichkeit productiven Gewinnes Bestandteil der Leistung des Gläubigers sei. Mag auch die reale Möglichkeit in Geld schätzbar sein, so lange sie lediglich kraft der individuellen und concreten Verhältnisse des Schuldners zur Entstehung gelangt, ist sie kein vom Gläubiger geleisteter Wert und begründet daher keinen Anspruch auf Gegenwert. Es ist von Nutzen an dieser Stelle Begriff und Natur des ökonomischen Wertes vor Augen zu haben. Im Interesse der Klarheit bemerken wir, daß im Folgenden die ökonomischen Güter im weiteren Sinne, insofern sie außer den Sachgütern insbesondere auch Rechtsverhältnisse und Dienstleistungen umfassen, verstanden werden; sodann handelt es sich für uns an dieser Stelle vornehmlich um den Tauschwert ökonomischer Güter, wie er als Voraussetzung der Preisbestimmung erscheint, nicht um den Wert in einer anderen abstracten Fassung[1]).

Der Tauschwert eines ökonomischen Gutes enthält ein doppeltes Element, ein objectives, die res, ein subjectives, die aestimatio rei. Die res kommt hiebei ihrer Brauchbarkeit nach in Betracht, d. h. ihrer Fähigkeit menschlichen Bedürfnissen, menschlichen Neigungen zu dienen. Bezieht sich jene Fähigkeit auf alle Menschen, oder wenigstens auf ganze Menschenklassen, und wird sie in dieser ihrer Ausdehnung

---

[1]) Vgl. J. Costa Rossetti aaO 582 ff.

von der wirtschaftenden Menschheit erkannt und wertlich anerkannt, so haben wir den gemeinen Tauschwert, der im Verkehr das regelmäßige Fundament der Preisbestimmung ist. Die entfernteste und zugleich rein objective Grundlage des Preises ist daher die Brauchbarkeit des Gutes, die ihrerseits wieder auf einer inneren Güte des Objectes beruht; entferntere Grundlage ist die Erkenntnis dieser Brauchbarkeit und die Schätzung in Bezug auf Intensität, Ausdehnung und Wichtigkeit derselben; die nächste Grundlage ist die vollendete Schätzung des Gutes in seinem Verhältnis zu anderen Gütern. Der Preis endlich erscheint als Ausdruck dieses Verhältnisses, als Messung des Wertes eines Gutes durch ein bestimmtes Quantum eines anderen Gutes. Nicht willkürlich darf sich die wertliche Schätzung eines Gutes im Urteile der wirtschaftenden Menschheit gestalten, vielmehr, wie der ausgesprochene Satz dem inneren Gedanken, und mit diesem der ontologischen Wirklichkeit, so muß der Preis als Ausdruck der anerkannten Wertrelation, der vera rei aestimatio, dem objectiven Wertverhältnis entsprechen.

Bezieht sich die Brauchbarkeit der Sache ausschließlich auf einen oder wenige Menschen, so liegt ein rein subjectiver Wert, sei es als, exclusiv individueller Vermögenswert, oder als reiner Affectionswert vor. So kann z. B. die für den jetzigen Eigentümer besonders günstige Lage eines Grundstückes, die ihm leichte Bewirtschaftung ermöglicht, einen wirklichen Wert darstellen, aber einen Wert, der durchaus durch die individuellen Verhältnisse des augenblicklichen Besitzers bedingt ist. Obwohl der rein subjective Wert kein den Verkehr beherrschender Wert ist, so kann er doch wirklicher Wert für den Besitzer sein, der dann in der Hingabe des Gegenstandes ein wirkliches, oft in Geld schätzbares Opfer bringt. Andererseits ist es gewiß, daß der Veräußerer einer Sache nicht blos und einzig deshalb den Preis des Verkaufsobjectes über den gemeinen Realwert d. h. über die Grenze des summum pretium hinaus steigern darf, weil der Käufer eine besondere Vorliebe zum Gegenstande hat, oder dasselbe wegen seiner individuellen Verhältnisse bedarf. Im gewöhnlichen Leben nennt man das Prellerei, die vielfach eine schwere Ungerechtigkeit in sich schließt [1]).

Der Wert ist seinem doppelten Bestandteile nach keineswegs in feste Grenzen gebannt; er steht vielmehr unter der Einwirkung rein äußerlicher Verhältnisse, entsteht und vergeht im Zusammenhange mit

[1]) Cf. S. *Thomas* II II q. 77 a. 1.

der gesammten Wirtschaft und wirtschaftlichen Erkenntnis, ist wesentlich relativ und veränderlich; sein formelles Dasein findet er stets erst in der Erkenntnis und wirtschaftlichen Schätzung. Es kann sein, daß die Brauchbarkeit, welche ein Gut ursprünglich nur für wenige hatte, bei steigender Entwickelung in weiteren Kreisen zur Geltung kommt. Der subjective Wert verwandelt sich hiebei in demselben Maße in den gemeinen wirtschaftlichen Wert, als die allgemeiner werdende Brauchbarkeit allmählich zu einer allgemeinen wertlichen Anerkennung führt, die jeder sich zu Nutzen machen kann. Ganz denselben Gesetzen unterliegt in analoger Weise auch der Wert der Leistungen; unter dem Einflusse äußerer wirtschaftlicher Verhältnisse kann er für verschiedene Zeiten sich anders gestalten, obwohl die Leistung in sich, ihrem physischen Sein nach dieselbe geblieben. Jeder Arbeiter erfährt dies bezüglich seiner Löhnung nur zu oft. Warum aber sollte die Creditleistung nicht denselben Wertentwickelungsgesetzen unterliegen, wie alle anderen Leistungen? Eine Bedingung braucht blos erfüllt zu werden: es muß die wertlich schätzbare, reale Möglichkeit der Gewinnziehung durch productive Verwendung des Geldes aufhören rein nach Art eines blos individuellen Gebrauchswertes zu existieren, und die Natur eines Tauschwertes annehmen. A priori ist die Möglichkeit eines solchen Ueberganges mit der Möglichkeit eines Ueberganges von einer zur andern Stufe wirtschaftlicher Thätigkeit von selbst gegeben. Erweitert sich die Production in Ausdehnung und Intensität, so steigt das Bedürfnis nach Capitalien; das eigene Geld der Producenten reicht bald nicht mehr aus, der Credit muß in Anspruch genommen werden und führt immer neue und größere Summen aus den Kreisen der productiv nicht selbst Thätigen der Production zu. Gerade der Credit aber lenkt notwendig die wertabmessende Aufmerksamkeit der Interessierten auf die Beteiligung des Geldes an der Production hin. So lange die Producenten mit geringeren und eigenen Geldcapitalien arbeiten, ist kein dringender Anlaß geboten zu einer besonderen wertlichen Abschätzung jener Beteiligung. Der Producent gewinnt, aber er scheidet nicht zwischen dem Anteil, der seiner Arbeit oder seinem Capitale am Gewinne zukommt. Hat sich aber einmal die Production so ausgedehnt, daß der Producent regelmäßig durch Geldleihe in irgend einer Form Capitalvermehrung suchen muß, dann erfährt er nicht nur handgreiflich, daß das Capital einen nicht zu unterschätzenden Anteil an dem größeren Gewinn hat, den es mitbedingte, er ist auch in der Lage, durch vergleichende Rechnung

diesen Anteil annähernd zu schätzen. Solange jedoch die Fälle der Einführung des Geldes in die Capitalfunction verhältnismäßig selten sind, bleibt der Wert jener mit dem verfügbaren Gelde gebotenen realen Möglichkeit der productiven Werterzeugung nur innerhalb der persönlichen Geschäftskreise jener wenigen und lediglich durch deren individuelle Verhältnisse bedingt. Erst in dem Augenblicke, wo objectiv die Capitalfunction zur vorherrschenden Verwendung des Geldvorrates, andererseits die Anerkennung des Wertes der quasi-instrumentalen Mitwirkung des Capitals bei der Production zu einer allgemeinen, die ganze wirtschaftende Menschheit beherrschenden Thatsache geworden, ist der Uebergang vom rein individuellen Gebrauchswert zum Tauschwert vollzogen. Individuelle Thatsache bleibt es dann nur noch, wenn etwa der Schuldner höhere oder geringere Gewinne erzielt, als kraft der allgemeinen Thatsache rechtlich präsumiert werden darf; ein solcher individueller Gewinn oder Verlust indeß beeinflußt den Realwert der Creditleistung ebensowenig, als der Porcellanhändler auf den Preis verzichtet, wenn der Käufer das Geschirr zerbricht, oder mehr von demjenigen verlangen darf, welcher vermöge seiner besonderen Fertigkeit mit der gekauften Ware höheren Gewinn zu machen versteht.

Nun ist es aber anerkannt, daß die concreten wirtschaftlichen Verhältnisse, unter welchen die kanonische Zinsgesetzgebung aufwuchs, ganz andere waren, wie die heutigen.

Für Landwirtschaft und Gewerbe war bei den eigentümlichen Wirtschaftsverhältnissen des Mittelalters das Creditbedürfnis verhältnismäßig gering; unsere heutige Großindustrie und die dabei concurrierende Transportindustrie bestand noch nicht; der eigentliche Handel, welcher heutzutage nicht nur die Consumenten mit fertigen Waren, sondern auch die großindustrielle Production mit Rohstoffen und unfertigen Teilarbeiten zu versehen hat, war damals trotz seiner staunenswerten Intensität doch nur in unvergleichlich engeren Grenzen thätig. Auf den Gebieten aber, wo er thätig war, trat das Risico vielfach derart in den Vordergrund, daß die Befriedigung des auf den Risicotitel (periculum sortis) gegründeten Mehranspruches des Gläubigers schon einen weit höheren Procentsatz bedingte, als die wertliche Abschätzung der Teilnahme des geliehenen Capitals an der Gewinnerzeugung als solcher hätte rechtfertigen können.

Anerkannt ist ferner, daß insbesondere im früheren Mittelalter, welchem die allgemeinen kirchlichen Wuchergesetze angehören, der Darlehensverkehr in bedeutendem Maße durch den Consumtivcredit

beherrscht wurde, also sich auf Fälle bezog, wo überhaupt durch das Darlehen die reale Möglichkeit einer gewinnreichen productiven Thätigkeit, wenigstens unmittelbar und im Concreten nicht geboten war. Vor allem waren es die Armen, welche die Kirche schützen wollte gegen wucherische Ausbeutung im Notdarlehen; ein Beweis hiefür ist auch der Umstand, daß die Kirche, gewissermaßen zur gleichzeitigen praktischen Ergänzung ihrer Wuchergesetze, durch Errichtung und Beschirmung der montes pietatis, welche ursprünglich nur den Armen Darlehen geben durften, dem Wucher seinen Boden zu entziehen suchte. Der entsetzliche Mißbrauch, den Capitalisten mit der Not des armen Volkes vielfach trieben (30% und höhere Zinsen), das war der Feind, welchen die Kirche in erster Linie in der Gesetzgebung und durch sociale Institute bekämpfen wollte. Wenn daher die historische Interpretation eines Gesetzes aus seiner occasio und ratio berechtigt ist, so sind auch diese Erwägungen gewiß geeignet, einiges Licht über den Geist der kirchlichen Wuchergesetzgebung zu verbreiten. Endlich findet die Identificierung des Gebrauches von Geld mit seinem Verbrauch, wie sie in der scholastischen Beweisführung stets wiederkehrt, ihre klare und volle Anwendung lediglich beim Consumtivdarlehen.

Ein kurzer Blick aber auf die heutigen Wirtschaftsverhältnisse genügt, um sofort die enorme Beteiligung des Geldes überhaupt und der Darlehenscapitalien insbesondere an der Production bis zur Evidenz darzuthun[1]). Wir begnügen uns hier mit einem indirecten Beweise. An Stelle der Barzahlungen treten im heutigen Verkehr zum großen Theil Creditgeschäfte und Compensationen von gegen-

[1]) Man könnte fragen: wann ist die in der Beweisführung behauptete Umwandlung hinsichtlich der wertlichen Bedeutung der Creditleistung zum definitiven Abschluß gekommen? Es ist in unserer Frage leicht zu sagen, wann das Resultat dieser Entwicklung sicher noch nicht vorhanden, oder wann es sicher vorhanden gewesen ist, schwer jedoch ist es, den Zeitpunkt des Uebergangs mit aller Genauigkeit zu fixieren. Diese Schwierigkeit ist bei jedem allmählichen Uebergange auch in den abstractesten Fragen vorhanden; man frage z. B. den Logiker, welche Lichtfülle gerade im Erkenntnisobject vorhanden sein müsse, damit der Verstand kraft seiner eigenen Natur sich einer Anerkennung der Wahrheit nicht mehr entziehen könne; wo ist gerade der Punkt, bei welchem die der freien, subjectiven Gewißheit entsprechende objective Gewißheit in die stricte Evidenz übergeht und zum notwendigen Urteile führt? Für uns genügt es aber, daß zur Zeit der alten kirchlichen Gesetzgebung die in Frage stehende Entwicklung sich nicht vollzogen hatte, daß sie aber in der insbesondere seit dem Anfang dieses Jahrhunderts sich rapid entwickelnden Wirtschaft der Jetztzeit vollendete Thatsache ist.

seitigen Forderungen und Schulden; die klingende Münze wird vertreten durch Creditpapiere, d. h. durch Urkunden über die Forderungen aus Creditgeschäften. Wechsel, Actien, Obligationen, Zins- und Dividendenscheine, Checks, Banknoten usw., kurz alle jene zahlreichen Wertpapiere werden zu förmlichen Stellvertretern der Münze, zu Geldsurrogaten, und üben im Verkehre die Functionen anerkannter und beliebter Zahlungsmittel aus. Was ist es aber, das unserer heutigen Volkswirtschaft das charakteristische Gepräge des vorwiegenden Creditverkehres verliehen hat?

Die Industrie braucht eben ungeheuere Summen und bietet oft die lohnendsten Aussichten für Geldanlage; alles kommt somit darauf an, den in einem Verkehrskreise vorhandenen baren Geldvorrat für die productive Verwendung frei zu halten. Diesem Zwecke dient insbesondere der immer noch mehr sich entwickelnde und ausdehnende Bankverkehr. Activ- und Passivgeschäfte des heutigen Bankwesens sind Creditgeschäfte in den verschiedensten Formen, Darlehen an die Banken, Darlehen von den Banken, schließlich und letztlich immer zu mercantilen und industriellen Zwecken.

Um jedem Mißverständnis vorzubeugen, erklären wir, daß die von uns angewendete Beweisführung keineswegs eine Approbation des liberalen Oekonomismus in sich schließen soll; wird auch aus den wirtschaftlichen Verhältnissen der Gegenwart abgeleitet, es sei allgemein erlaubt, mäßige Zinsen zu nehmen, so folgt daraus nicht, daß die wirtschaftlichen Verhältnisse selbst als gesunde anerkannt seien.

Welche Vorteile bietet nun die von uns verfochtene Preistheorie?

1. Sie löst in einfacher Weise den scheinbaren Widerspruch zwischen alter kirchlicher Gesetzgebung und heutiger kirchlicher Praxis. Das Darlehen an und für sich, wie es seinem Wesen nach für jede Wirtschaftsepoche besteht, ist unverzinslich. Der Zins als Preis für die Creditleistung, bezw. für die durch die Creditleistung gewährte reale Möglichkeit productiver Werterzeugung, stützt sich auf einen dem Darlehen selbst äußerlichen Titel: auf die durch die heutigen Verhältnisse gerechtfertigte Anerkennung jener realen Möglichkeit als eines wirtschaftlichen Tauschwertes. Die mittelalterliche Wirtschaft kannte keinen derartigen allgemeinen Titel, sondern nur besondere Titel. Die heutigen Wirtschaftsverhältnisse begründen jedoch einen solchen allgemeinen Titel, wie oben bewiesen wurde. Trotz seiner heutigen Allgemeinheit, bleibt dieser Titel ein titulus mutuo externus, der

ebenso verschwinden kann, wie er entstanden ist, ohne daß das Wesen des Darlehensvertrages sich veränderte. Ganz richtig wurde daher ehemals und wird heute behauptet, daß ein mutuum *ratione sui* unverzinslich sei, daß der Darlehensvertrag *per se* zu den contractus gratuiti, und nur *per accidens* zu den onerosen Contracten gehöre; das römische Recht erweist sich hier ebenfalls wieder als ratio scripta, wenn es die Ausbedingung der usurae conventionales in einen Nebenvertrag verweist, so zwar, daß die durch ihn erzeugte Verpflichtung zur Verpflichtung auf das Capital in accessorischem Verhältnisse steht. Mit der condictio certi (ex mutuo), als der dem Hauptvertrage entsprechenden Klage, konnte nur die Darlehenssumme eingeklagt werden. Die obligatio ex *mutuo* erscheint darum auch als eine unbedingt einseitige[1]). Uebrigens ist es von geringem Belange, wenn in der Praxis mutuum und fenus, Darlehens- und Zinsvertrag, formell nicht geschieden werden, so lange nur in der juridischen Vorstellung die Gesammtverpflichtung des Schuldners als eine doppelte Verpflichtung aufgefaßt wird.

2. Unsere Auffassung des Zinses vermeidet den Fehler der Interessetheorie; diese gewährt jedem den Interessetitel, obwohl auch bei den heutigen Verhältnissen schwerlich jeder Gewinn machen würde, productiv thätig sein könnte oder wollte. In der von uns vertretenen Preistheorie wird aus der anerkannten Thatsache der vorherrschenden productiven Verwendung des Geldes zunächst nur der Schluß gezogen, daß die mit gegebenem Gelde gebotene Möglichkeit productiver Werterzeugung im heutigen Darlehensverkehre die Natur eines anerkannten und wertlich bestimmbaren Tauschwertes erhalten habe. Für eine Leistung aber, die solchen im wirtschaftlichen Verkehre anerkannten Tauschwert besitzt, kann jedermann einen Preis verlangen, auch wenn er persönlich mit jener Möglichkeit für sich nichts hätte anfangen können, und unabhängig davon, ob der Empfänger im Einzelfalle mit dem erhaltenen Gelde thatsächlich gute oder keine guten Geschäfte macht. Gerade diese Erwägung ist, wie wir weiter unten sehen werden, entscheidend für die Beurtheilung des Consumtivdarlehens vom Rechtsstandpunkte aus.

---

[1]) Vgl. Dig. de usur. et fruct. 22, 1. Cod. de usuris 4, 32. Eine Zusammenstellung verschiedener hieher gehöriger Aussprüche romanistischer Schriftsteller bei Vogelsang, Zins und Wucher. Wien, Kirsch, 1884. S. 88 ff.

3. Sie erklärt also wirklich, warum jedermann, wie die Kirche es gestattet, heute mäßigen Zins nehmen darf, selbst dann, wenn er ausgesprochener Maßen nicht selbst productiv thätig sein will, oder seiner besonderen Eigenschaften wegen nicht productiv sein kann. Diese Erklärung vermag jenes unbestimmte und unbestimmbare Interesse aus eventuellen Geschäften des Gläubigers nicht zu bieten.

4. Sie zeigt, warum auch der reine Zins z. B. für einen Bauern, welcher als Gläubiger auftritt, nicht notwendig nach den Productionserfolgen der Ackerwirtschaft berechnet werden muß.

5. Ohne von den individuellen Verhältnissen des Schuldners auszugehen, wird sie in wirtschaftlich überaus wünschenswerter Weise principiell diesen individuellen Verhältnissen gerecht, insofern sich der Geschäftskreis des Schuldners eben jener allgemeinen wertbestimmenden Thatsache der wechselnden Productionserfolge eingliedert.

6. Sie erklärt, warum der Staat mit Recht eine Zinstaxe aufstellen darf, die nicht nur Prämie für einen dem öffentlichen Wohl geleisteten Dienst, sondern wirkliche Preistaxe ist, wie für Waren und Leistungen von besonderer Wichtigkeit und Gefährlichkeit solche Preistaxen mit Recht bestehen.

7. Die überlieferte scholastische Zinstheorie wird unversehrt gelassen; der titulus lucri cessantis kann in dieser Auffassung nur geltend gemacht werden mit Rücksicht auf den entgehenden Gewinn aus einem bestimmten anderweitigen Geschäfte, dessen Erfolge einigermaßen berechenbar sind. Nur werden wir in der Folge untersuchen müssen, ob im Falle der Concurrenz des Zinses als Creditleistungspreises und als Interessesatzes, Wagnisprämie und Conventionalstrafe eine Addition der verschiedenen Zinsansprüche, oder eine compensierende Aufrechnung den Forderungen der Gerechtigkeit entspricht.

8. Endlich bietet dieser Zinsgrund zugleich eine möglichst gute Grundlage für die Bestimmung der Zinsgrenzen, indem er statt eines imaginären Gewinnes aus imaginären Geschäften, die der Gläubiger allenfalls hätte betreiben können, die allgemeinen, in ihrem Wechsel statistisch berechenbaren Productionserfolge gemäß dem Urteile und der Schätzung der maßgebenden Kreise als wertbestimmenden Terminus für die Creditleistung anerkennt.

Matthias Flacius und der Flacianische Geist in der älteren protestantischen Kirchenhistorie.

Von Joseph Niemöller S. J.

Schon im Jahre 1520 gab Martin Luther eine Parole aus, die bis in unsere Zeit auf gewisser Seite niemals die Beachtung gefunden, welche sie verdient. „Die meisten Bücher," sagte er, „die jetzt herrschen, müssen verändert werden" [1]). Nur zu wohl wußte er, daß das Geistesleben eines Volkes seine Nahrung aus der Literatur, aus den Büchern zieht; er kannte die Macht des gedruckten Buchstabens, die damals um so größer war, je weniger sie noch mißbraucht worden. Die „Veränderung" war noch nicht so schwierig, die Buchdruckerkunst entschlüpfte in jenem Jahre eben erst ihren Incunabeln. Gleich ging Luther an die Arbeit und handhabte in seinen stürmischen Schriften die Waffe seiner Sprachgewalt. Von seiner Schriftstellerei sagt er selbst: „Während ich schlief, während ich das Wittenberger Bier trank mit meinem Philipp und Amsdorf, hat dieses (das Schriftstellern) dem Papstthum einen solchen Schaden beigebracht, wie es niemals ein Fürst oder ein Kaiser gethan hat" [2]).

Sein Beispiel wirkte mächtig auf seine Anhänger und Schüler. Eine wahre Fluth von Büchern ergoß sich aus ihren Reihen im sechszehnten Jahrhundert über die deutschen Leser. Protestanten selbst, namentlich auch Fürsten, klagten über die Schreibwuth. Den Charakter jener Sturmliteratur hat uns Janssen in letzter Zeit trefflich dargelegt. Die Prädicanten sahen dieselbe natürlich von günstiger, von erbaulicher Seite an.

[1]) *Casp. Ulenberg.* Vita Lutheri 69. [2]) Ib. 157

„Christus", schreibt zu Ausgang der achtziger Jahre ein Prädicant von Nidda in Hessen[1]), „ist ein sehr getreuer und feiner Wächter seiner gedrückten aber nicht unterdrückten Kirche. Und obwohl diese einst keinen Laut von sich zu geben schien, so hat sie deshalb doch nicht geschwiegen, sondern gerufen. Dieses ihr Rufen aber ist von den Baalspriestern und von dem Wüthen jener Bacchanten mit Schellengeklingel und andern teuflischen Mitteln übertäubt worden, daß es nicht zu den Ohren unserer Eltern kommen konnte. Und sobald nur etwas von jenem Ruf (der lutherischen Kirche der Vorzeit) verlautete, wurde es gleich unterdrückt oder aber durch die Hinterlist und Bosheit der Scriptoren entstellt und verdorben. Das war ein gerechtes Urtheil Gottes gegen die undankbare Welt. Da aber nunmehr durch eine ganz besondere himmlische Wohlthat die Buchdruckerkunst uns, und zwar aus keinem andern Grunde, als dieses Rufens wegen, beschert worden, damit es ausgehe in die ganze Welt, so kann es der Teufel nimmermehr aus der Welt schaffen, und wenn er auch zerbersten sollte mit seinen Baalspriestern und Papisten; es übertönt und wird übertönen, um die Ohren jener Menschen in der Kirche der Bösewichter vollständig zu erfüllen und zu betäuben."

„Unser Herr und Gott", so liest man bei Judex[2]), „entzündet im Kampfe den Muth seiner Soldaten, er bläst zum Angriff und fordert sie mit heller Stimme auf, Rache zu nehmen an den Feinden und sie niederzumetzeln. Denn je mehr einer gegen die Feinde wüthet, desto angenehmer ist es ihm. Keine Grausamkeit reicht hin, sich an ihnen zu rächen für ihre Verbrechen und sie hinreichend zu bestrafen. Nicht nur alle Diener des göttlichen Wortes müssen sich mit geistigen Waffen gegen den Antichrist vereinigen, sondern auch alle politischen Gewalthaber, die höheren wie die niedrigen, sind von Rechtswegen verpflichtet, das Schwert in der Hand, ihm mit doppeltem Maße zurückzugeben, was er früher der Obrigkeit eingemessen." Ueber Kaiser, Könige, Fürsten, sagt er, ja über das römische Reich habe der Papst sein Haupt erhoben, die höchsten Monarchen mit Füßen getreten, die blutigsten Tumulte gegen das Reich erregt und durch seine Götzendienerei die Schätze der ganzen Welt ausgeplündert. Gleiche Rache wie an dem Papste hätten fromme Obrigkeiten auch auszuüben an den Bischöfen, Cardinälen, Meßpriestern, Mönchen und Nonnen. Luther habe bereits die Art der Strafe abmalen lassen auf jenen Bildern, die zuerst in Wittenberg, zum zweitenmal in Jena gedruckt worden. Er meint die von Janssen[3]) beschriebenen Caricaturen, auf welchen man den Papst und die Cardinäle am Galgen oder am Kreuze aufgehängt sieht, während Teufel sie umschwirren, ihre Seelen auffangen und in die Hölle tragen.

[1]) Hausmann an Pistorius. Marburger Staatsarchiv. Uebertritt des Pistorius und seines Herrn. Fol. 76. [2]) Vgl. Schlüsselburg 13, 375. Gravissimum edictum. [3]) Gesch. des deutschen Volkes 4, 295 f.

Die Worte, welche Luther einst in Marburg gesprochen, „Gott erfülle euch mit Haß gegen den Papst"[1]), sollte auf dem Wege gefälschter Geschichtsdarstellung namentlich Matthias Flacius Illyricus zu verwirklichen suchen.

Dieser Geisteserbe Luther's war bekanntlich kein Deutscher. Kroate von Geburt führte er den Namen Matthias Vlacich, woraus das latinisierte Flacius[2]) gemacht wurde. Im Alter von neunzehn Jahren entschloß er sich, Baarfüßermönch zu werden, und wandte sich deshalb an einen Vetter mit Namen Baldo Lupetino. Dieser „fromme und gelehrte Mönch", wie ihn Ritter und nach ihm Preger[3]) nennen, war ein geheimer Anhänger Luther's und erlitt später für sein Bekenntnis den „Märtyrertod", indem er, „als ein Bekenner der Evangelischen Wahrheit im Wasser ersäuft wurde"[4]). Als nun „diese beiden einander etwas bekannter worden", erzählte der Vetter, welcher damals Provincial war, dem Flacius, „wie neulichster Zeit die Wahrheit des bishero im Papstthum verdunkelten Evangelii durch Lutherum wieder seye hervorgebracht worden", machte ihn mit Luther's Schriften bekannt und rieth ihm, nach Deutschland zu gehen, wenn er sich „rechtschaffen auf die Theologie legen" wollte. Flacius ließ also Vaterland und Mutterkirche hinter sich, wandte sich nach Deutschland und trat in die Reihen der Baseler Protestanten ein. In seiner katholischen Jugend war er nicht ohne wahres inneres Glück gewesen. „Gläubig hatte er empfangen, was seine Kirche ihm darbot; Frieden des Gewissens und große Freude im heil. Geist erfüllten ihn"[5]). Aber „schon in Basel sanken seine Ideale zusammen", vor Myconius, Carlstadt und andern Repräsentanten des „reformirten Bekenntnisses", wie Preger schreibt. Mit grellen Worten schildern Ritter und mehr noch Preger, die ihn zu einem lutherischen Glaubenshelden machen, seinen traurigen Seelenzustand. „Die ganze Verworfenheit der argen Gedanken des Menschenherzens schäumte sich aus, sagt der letztere, und riß ihn dann wieder in Verzweiflung vor dem Zorne Gottes, den sein Gewissen ihm verkündigte. Er fühlte sich von Gott verlassen, verstoßen. Er hielt sich für einen Verworfenen, ja dachte an Selbstmord." Es trieb ihn von Basel weg; er ging nach Tübingen. Aber auch dort ließ ihn seine Un-

---

[1]) Sie werden verschiedentlich auch von den Prädicanten citiert. Vgl. des Hessischen Theologen „Nothwendige Besichtigung", Schlußworte des ersten Theiles. [2]) Ueber seine Abstammung siehe Ritter, Flacii Leben und Tod. S. 13 ff. [3]) Preger, Flacius u. seine Zeit. 1, 15. [4]) Ritter aaO. [5]) Dies sagt selbst Preger (1, 14).

ruhe nicht über Jahresfrist. Er wanderte nach Wittenberg, wurde von Melanchthon in seinen äußern Verhältnissen unterstützt, und hier empfing er „mit begieriger Seele die Lehren, die von Luther's und Melanchthon's Munde flossen.“ Aber der Reiz des Neuen und Ungewöhnlichen war bald dahin, Verzweiflung und Erschlaffung wechselten mit einander; er soll dem Tode nahe gekommen sein. Wenn wir seinem Biographen glauben, war es Luther's eigenes Beispiel, von diesem selbst ihm vorgehalten, und der Trost, den dieser ihm aus Gottes Wort brachte, mit dem Gebete der Gemeinde von Wittenberg, „durch welche Gottes Frieden und Kraft von neuem in ihn einzogen“. Die Umwandlung war geschehen. „Die Kraft der evangelischen Rechtfertigungslehre, sagt Preger[1]), in tiefster Seelennoth am eigenen Leben erfahren, hat ihn zum unerschütterlich treuen Jünger der lutherischen Lehre gemacht.“ Von Frieden und Ruhe zeigte sich freilich niemals viel bei ihm.

Flacius selbst theilt näher mit, was aus ihm geworden. „Es stand mir nun fest“, schreibt er im Anschluß an obige Erfahrungen, „daß der Papst in Wahrheit der Antichrist sei[2]), und ich habe ihn und seine Irrthümer und Mißbräuche von ganzem Herzen verflucht und verwünscht.“ „Wir haben hierin den Schlüssel seines ganzen Lebens“, bemerkt Twesten über jene Zeit der Verzweiflung und über deren Abschluß. Das scheint in der That wahr zu sein. Haß gegen den Antichrist bildete von da an den Grundtrieb seines Lebens und seines ganzen Daseins, Verfluchung des Antichrists sein innerstes Herzensgeschäft.

Wie Luther, so verpönte auch Flacius die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche bei Strafe der Verdammnis. Als Luther die Decretalen des Antichrists verbrannt hat, so meldet Flacius unter Zustimmung, da sagte er: Wenn ihr nicht von ganzem Herzen gegen das Reich des Papstes seid, könnt ihr euer Seelenheil nicht erlangen. Eine seiner ersten Schriften führt den Titel, „daß man dem Teufel und Antichrist zu Gefallen nichts in den Kirchen Gottes verendern soll.“ An Melanchthon und seinen Genossen entdeckte er Entsetzliches: Sie geben zu, sagte er, man könne predigen ohne den römischen Antichrist zu lästern. Eine seiner Schriften schloß sich dem berüchtigten Bilde Luthers an und hieß „Erklerung der schändlichen Sünde derjenigen, die durch das Concilium Interim und

[1]) Preger 22. [2]) Preger 23. Selbst der Adiaphoristenstreit mit allen für Flacius daraus hervorgegangenen Händeln und der Streit über die Erbsünde, welcher bekanntlich aus einer zornigen, unüberlegten Rede des Flacius entsprang, haben im Haß gegen die katholische Kirche ihren Ursprung.

Adiaphora von Christo zum Antichrist fallen aus diesem prophetischen Gemälde des 3. Eliae (Luthers) seliger Gedächtniß." Das bekannte Bild selbst, der Papst auf einer Sau reitend, die ihren Rüssel nach dem rauchenden Koth aufwirft, den der Papst in der linken hält, während er mit der rechten segnet, ist auf dem Titelblatt abgedruckt. Flacius begleitet es mit würdigen Worten. Der Papst, sagte er, habe die Deutschen endlich so meisterhaft unter die Sporen gefaßt, daß er ihnen zum ersten seinen Teufelsdreck für ein Concilium vorgelegt hat. Zum andern, daß sie solchen Dreck mit großen Freuden und verlangen als ein himmlisch Manna angenommen [1]).

Ganz entsprechend ist der Inhalt dieser Schriften. Das Concil von Trient, sagt Flacius, sei versammelt und regiert worden nicht von dem heiligen, sondern von dem allerhöllischsten Geist, dem Teufel. Es könne mit ganzer Wahrheit gesagt werden, daß das Conciliabulum zu Trient nichts anderes gewesen sei, denn ein Bapstdreck nach der gemalten Prophezey des Hochwürdigen Herrn und Vaters Doctoris Martini Luthers; hat ihm aber zu letst viel erger, denn der Sau unter die Nasen gestunken und wird ihm in Ewigkeit stinken. Das Interim nannte er des Thiers Malzeichen, den babylonischen Abgott, es gäbe, rief er, keine Vereinigung zwischen Christus und Belial. Die Katholischen und Kaiserlichen bezeichnete er als Antichristen, Pharaones, Hetzhunde, des Teufels Dienstboten und Teufelskinder.

Flacius veröffentlichte „Briefe", durch welche der furioseste Ton ging. „Wir wollen nicht murren", hieß es darin unter andern „beim Kelch des Heils. Gott wolls uns gesegnen und wol lassen bekommen. Die Gottlosen aber (nämlich die Katholiken und alle welche sich wieder mit der Kirche aussöhnen wollen) sollen seine Hefe trinken und darob sollen sie die höllische Behrmutter kriegen, die wird ihnen kein Apoteken vertreiben".

Daß er durch „die Kraft der evangelischen Rechtfertigungslehre zum unerschütterlich treuen Jünger der lutherischen Lehre" geworden ist, daran dürfen wir, wenn seine Prädicate für Luther den Ausschlag geben, nicht zweifeln. Er nennt ihn ohne Bedenken einen Heiligen, „St. Lutherus", und einen Propheten propheta germanicus noster". Er kann mit Recht als der Urheber und eigentliche Vater jenes Luthercults angesehen werden, welchen der Reformator selbst mit so unqualificirbaren Worten prophezeit hatte [2]). Luther seinerseits hatte den jungen Kroaten ebenfalls bald schätzen gelernt. „Er hielt ihn als einen Mann von seinem Schlage, hoch in Ehren, auf dem, wenn er nicht mehr am Leben sei, alle seine Hoffnung beruhe" [3]).

---

[1]) Preger 2, 272 Note. [2]) Vergl. Conr. Andreä, Zweihunderter Luther. S. 14. [3]) Ulenberg, Geschichte der lutherischen Reformatoren, Mainz 1837 II 311.

Konnte Haß gegen den Papst im Bunde mit einer nicht gewöhnlichen Geisteskraft und einem außerordentlichen Arbeitstrieb irgend welche Hoffnung für das neue Evangelium bieten, so war sie in Flacius gegeben. An literarischer Rührigkeit überbot dieser nach Luther alle Zeitgenossen. Luther hat etwa 400 Schriften veröffentlicht, Flacius producierte im ganzen gegen dreihundert [1]).

In den Kämpfen, welche durch Luther zwischen seinem Anhang und den treugebliebenen deutschen Katholiken entfacht worden, war die Neuheit seiner Lehre die schlimmste Achillesverse der Reformanten. Luther fühlte dieses sehr, und bitter klagte er über das „einig stärkist Argument", das die Katholiken ihm entgegenhielten: es habe keiner jemals so gelehrt wie er, alle Heiligen und Kirchenväter seien gegen ihn. Es mußte daher nach aller Möglichkeit historisch nachgewiesen werden, daß die lutherische Lehre und Kirche die echte alte apostolische, die katholische dagegen, das Papstthum, wie man damals sagte, eine Secte sei, die vom Christenthum abgefallen war oder gar das Christenthum unterdrückt hatte.

Daß Luther persönlich noch die Geschichte als Streitwaffe gegen den Antichrist in den letzten Jahren seines Lebens bereits nachdrücklich ins Auge gefaßt hatte, geht aus der Epistel, welche er dem Buch des Engländer Barnes über die römischen Päpste vorsetzte, in bemerkenswerther Weise hervor [2]). „Es wissen", sagt er, „ohne Zweifel alle wohl, die den Geist Christi haben, daß sie das höchste und angenehmste Lobopfer volnbringen mit allem was sie wider diese blutdurstige, unschemige, gottsdiebische Hur des Teufels lesen, reden und schreiben können" gegen die katholische Kirche nämlich. „Ich zwar, der im Anfange in der Historien Bericht nicht erfahren war, habe das Papstthum a priori, wie man sagt, von vornen zu, angegriffen, das ist, aus heiliger Schrift. Nun freu ich mich und wunder sehr, daß andere das von hinden zu thun, das ist aus den Historiis und Geschichten. Und dünket mich überaus gut sein und macht mich gar freudig, weil ich verstehe in so hellem Licht, daß die Geschicht mit der Schrift übereinstimmen. Dann was ich von S. Paulo und Daniele gelernt und gelehret habe, daß der Papst sei der Widerwärtige Gottes und der Menschen das zeigen nun die offenbarten Historien gleich mit Fingern und weisen mich nicht so ins gemein hin, sondern zeigen eben den rechten Mann selber an."

---

[1]) Vgl. Preger 2, 540 ff. [2]) Vgl. Nigrin, Papistische Inquisition S. 1.



Jedoch blieb es von Seiten Luther's bei diesen empfehlenden Worten. Es war nicht mehr seine Sache, auch die Geschichte noch mit eigenen Händen auf den Kampfplatz gegen die Kirche herabzuziehen. Er überließ es dem, der ein großer Theil seiner Hoffnung für die Zukunft war.

Kurz nach dem Tode Luther's, wenn nicht noch zu seinen Lebzeiten, nahm Flacius die Arbeiten in Angriff, und man muß gestehen, mit einem ganz unerhörten Eifer.

Es ist von Interesse, Flacius selbst über seinen Plan, „die Stadt Gottes auszubauen", sprechen zu hören.

Er redet als himmlischer Abgesandter „unsers Königs Christus[1])". Christus ihr König, sagt er, schicke den Seinen geistliche Werkzeuge, und schenke ihnen Diener vom Himmel her. Deshalb würden 1 Cor. 12 ff. sowie Ephes. 4 verschiedene Diener und gleichsam Bauleute angeführt, welche Christus, sitzend zur Rechten Gottes und mächtig regierend, seiner Kirche zu ihrem Ausbau gütigst schenkt. Dieser geistige Bau sei daselbst vortrefflich ausgemalt. „In Wahrheit", so fährt er fort, „kann gesagt werden, daß Christus auch zu dieser Zeit des wiederhergestellten Evangeliums sehr verschiedenartige Minister, Gaben und Werke zum vollständigen und endgültigen Ausbau jener geistlichen Stadt seinen Unterthanen geschenkt hat. Mir schien es bei diesem Ausbau schon lange an drei Dingen vornehmlich noch zu fehlen. Zunächst nämlich an einer kurzgefaßten Glosse zur hl. Schrift, dazu noch an einem erklärenden vollständigen Wörterbuch der hebräischen Sprache, endlich an einer genauen und vollständigen Geschichte, welche die Gestalt der Kirche von Christi Geburt an alle Zeiten hindurch klar und vollständig entwickle und darlege, auf daß keiner unter dem Vorwande eines unbekannten Alters uns das Papstthum oder andere Irrthümer und Mißbräuche aufdringen könne;" ebenso deutlich spricht Flacius seine Geschichtstendenz an einer andern Stelle aus, welche zugleich die eigenthümliche Geschicklichkeit, mit der er die Wahrheit bis in die Gewissen des Volkes zu verdrehen wußte, beleuchtet. Elias, sagt er, ist zur Zeit des Achab in großer Verzweiflung gewesen und hat sich den Tod gewünscht wegen Ueberhandnahme des Götzendienstes. Die Verführer und ihre Anhänger waren nicht blos frohen Muthes, sondern auch befestigt und ganz zuversichtlich gemacht in ihren Irrthümern. Aber Gott hat ihn getröstet mit den 7000 nämlich, die ihr Knie nicht beugten vor Baal. Ein solcher Trost sei auch jetzt den Lutherischen nöthig. Denn weil die Papisten an der Wehr und dem Zeugnisse der hl. Schrift verzweifeln, plappern sie uns unaufhörlich dieses Sophisma entgegen: Die wahre Kirche und die wahre Religion sind von immerwährender Fortdauer. Dieses ist unumstößlich nothwendig, weil den Menschen aller Zeiten

[1]) Catalogus testium veritatis. Dedicatio α 2.

ein Weg zum Himmel geboten werden muß. Die falschen Religionen dagegen wechseln und verändern sich. Nun steht es aber aus allen Schriftstellern und aus allen Geschichtsbüchern fest. daß unsere Kirche und Religion, die vom Papste abhängt, die älteste ist, von Christus und von den Aposteln ihren Ursprung hat und gleichsam von Hand zu Hand und durch die ordentliche Succession fortgepflanzt worden ist. Die eure aber ist vor dreißig Jahren von Luther gegründet. Also ist unsere Kirche die rechte, nicht die eure. Diesem Sophisma fügen sie sehr mundgerechte Reden bei, indem sie rufen und ungestüm fragen, ob wir weiser und gelehrter seien, als so viele heilige Väter, ob wir sie alle verdammen usw. Und nicht blos die Widersacher sophistieren so, sondern der Satan selbst stößt nicht selten mit großer Gewalt solche glühende und vergiftete Geschoße in Herz und Gewissen der Kleinen Christi. Zwar sei es leicht, dieses Sophisma der Gegner zu zerstören, indem man die immerwährende Dauer der gegnerischen Lehre und Kirche einfach leugne und die Neuheit der Protestanten bestreite. Aber es sei fürwahr sehr schwer, dieses auch mit einem Schein von Wahrheit zu thun, und so, daß die Zuhörer dem beipflichteten, denn das Evangelium Christi sei meistens der Welt ein verborgenes Geheimnis. Jedoch könne man leicht aus der hl. Schrift beweisen, daß die lutherische Lehre ganz und gar auf dem Wort Gottes beruhe, die der Gegner nicht, und deshalb sage man mit Recht, sie seien die wahre Kirche, die Gegner aber seien Anathema, Maranatha. Dann könne man auch Beweise bringen, daß es stets nicht wenige gegeben habe, die mit ihnen, nicht mit den Gegnern übereinstimmten[1]).

Diese Ueberlegungen führten ihn zunächst zur Abfassung seines viel berufenen Catalogus testium veritatis (1556). Es sollte gezeigt werden, daß auch zu den Zeiten, wo im Tempel Gottes selbst der Antichrist mächtig regierte, stets noch jene 7000 gewesen seien, die vor Baal ihre Knie nicht gebeugt hätten. In der That brachte er ein ganzes Heer von „Zeugen der Wahrheit" bei. Unter ihnen befindet sich auch eine hl. Katharina von Siena, ein hl. Thomas von Aquin, St. Leonhard, St. Ulrich und andere katholische Heilige, an allererster Stelle sogar der hl. Petrus[2]). Andererseits erscheinen auch viele Irrlehrer und Abtrünnige. Trotzdem wurde dieses Buch den Katholiken überall als Zeugnis für die lutherische Vorzeit von Christus her entgegengehalten, war in allen Händen wie Eisengrein in seinem „Gegen-Catalogus" klagt, wurde oft aufgelegt und auch in andere Sprachen übersetzt.

Das gewaltigste „historische Bollwerk" des Lutherthums sollte

[1]) Catalogus testium veritatis α 3b. Vergl. dazu den Brief an Beyer bei Preger 2, 416. [2]) Vgl. unten S. 86. 87.



aber nach Flacius die „vollständige Geschichte der Kirche“ von Christi Geburt an werden.

Flacius rüstete darauf wie zu einem großen Kriege, sammelte Geld, Munition und Truppen. Mit letzteren hatte er besonderes „Glück“. Er gewann Johann Wigand und Matthäus Judex, und fand diese so tauglich für seine Pläne und so seiner würdig, daß er sie als „von Gott geschickt“ betrachtete[1]). Er habe oft für die Verwirklichung seiner Pläne zu Gott geseufzt und gebetet, damit doch einiger Nutzen durch ihn der Kirche zu Theil werde. Ueber alles Erwarten und fast über seinen Wunsch habe ihm Gott das in Sachen der Kirchengeschichte gewährt. Wunderbar sei es, und ein offenbares Zeichen des göttlichen Rathschlusses, daß Gott durch seinen Geist nach Flacius andere für das Werk erweckt und gleichsam in

[1]) Judex charakterisiert sich selbst einigermaßen in der oben S. 76 angeführten Stelle. Mit ihm wetteiferte im Hasse gegen die Katholiken sein College Wigand (Schlüsselburg 13, 258 ff). Interessant ist, was Jöcher über Wigand im Artikel „Heshusius“ mittheilt. Heshusius war 1573 als „Bischof“ nach Preußen gezogen, „bei welchem ansehnlichen Amte er jährlich 3000 Mark (nach unserm jetzigem Geldwerth gegen 20,000 Mark), 2 Läste Roggen, 3 Läste Hafer, eine Tonne Butter, 4 Ochsen, 10 Schöpse, 4 Schweine, 20 Fuder Heu, 20 Fuder Stroh, 30 Achtel Holz und freie Fischerei zu genießen hatte. Aber er genoß diese Ruhe nicht lange, sondern wurde von Dr. Wigand, welchem sein fetter Dienst in die Augen stach, wegen der Redensart, die er gebraucht, man könne nicht allein in concreto sagen, der Mensch Christus ist allmächtig, sondern auch in abstracto, Christi menschliche Natur sei allmächtig, zum Ketzer gemacht, welcher Streit große Bewegungen in Preußen verursachte, so gar, daß Weiber auf dem Fischmarkt sich dessen theilhaftig machten und einander abstracte und concrete Huren ausschalten. 1577 ward Heshusius von seinem Bisthum abgesetzt.“ Es folgte ihm dann Wigand als „lutherischer Doppelbischof“. — W. veröffentlichte eine Schrift unter dem Titel: „Synopsis des römischen Antichrists durch den Geist des Mundes Christi offenbar gemacht“, worin er den Glaubensartikel vom Antichrist nach einer gewissen theologisch und philosophisch wissenschaftlichen Methode behandelte. Der griechische Name Antichrist, sagte er, scheine vom hebräischen Satanas, d. i. Gegner, herzustammen. Andere Namen, die der hl. Geist an verschiedenen Stellen dem Antichrist gebe, seien: dummer Pastor (Zach. 2), Antiochus (Dan. 2), verwüstender Greuel (Matth. 24), Mensch der Sünde, Sohn des Verderbens, Gegner Gottes und alles dessen, was Gottes ist (2 Thess. 2), die auf dem Thier sitzende Hure, das große Babylon, die Bestie selbst, Mutter der Hurerei und der Greuel der Erde (Apoc. 17. 18), der Drache (ebd. 13). Zu den Lehren des Antichristenthums gehöre, daß der Papst ein Halbgott sei, zusammengesetzt aus Gott und Mensch, wie die verrückten papistischen Parasyten prahlen; daß man den Teufel anbeten und Götzenbildern aus Gold und Silber, Erz und Stein, sowie todten Heiligen heidnische Vergötterung darbringen müsse.

seinen Weinberg und sein Erntefeld geschickt habe, die alles weiter ausdachten und anordneten [1]). Geld bekam Flacius aus Lindau, Augsburg, Nürnberg, auch anderswoher von verschiedenen hohen Personen. Am meisten machte ihm die Ansammlung von Material zu schaffen. Flacius legte hierauf das größte Gewicht: „Aus den untersten Brunnen", sagte er, „soll die wahre Geschichte ans Licht gezogen werden, aus jenen Winkeln hervor, wohin die gefräßige Zeit, das neidische Alter, die Wuth des Antichrist und Satans, des Fürsten der Finsternis, sie gestoßen hat [2])." Er gewann namentlich einen gewissen Wagner, der unaufhörlich auf Reisen war, um, wo er nur konnte, Stoff für die Centurien aufzutreiben. Außerdem wurde namentlich ein kaiserlicher Rath, Caspar von Nidbruck, von Flacius für diesen Dienst eingeübt. Für die Verarbeitung des Stoffes war eine ganz ansehnliche Gesellschaft von fünfzehn Männern angestellt. Flacius selbst war der oberste Steuermann (summus nauclerus).

Die Vorrede zur ersten Centurie selbst gibt Aufschluß über die Organisation der Flacianischen Centurienschreiber. An der Spitze des ganzen Werkes steht ein Collegium von fünf Mann. Sie sorgen für Mitarbeiter, theilen die Arbeiten aus und bezahlen dieselben. Sie corrigieren die Entwürfe und die Reinschriften, arbeiten auch, wo es nöthig ist, selbst mit. Die kleinen Almosen oder freiwilligen Opfer, welche für das Werk eingehen, vertrauen sie einem unbescholtenen Mann aus ihrer Mitte an, welcher alle Vierteljahr strenge Rechnung ablegen muß. Die Arbeit aber ist auf folgende Weise eingerichtet: Sieben Gelehrte sind einzig mit dem Sammeln beschäftigt und suchen aus den besten Autoren, gleichsam wie die Bienen aus den Blumen, nach einer bestimmten Methode das zusammen, was für das Werk geeignet scheint. Zwei andere, von besonderer Urtheilskraft und Gelehrsamkeit, ordnen das gewonnene Material und legen es so dem Collegium vor. Nichts von Bedeutung wird ohne ihre Censur und Angabe (delineatio) niedergeschrieben. Wenn dann so die Ordnung des Materials approbiert ist, wird es einigen Inspectoren gegeben, die es nach Nothwendigkeit zusammenfügen. Das Ganze wird von einem geschickten Schreiber ins Reine geschrieben.

Ueber die Weise, wie Flacius das Erträgnis der Sammlungen verwendete und noch mehr über die eigenthümliche Art, wie er zu

---

[1]) Catalogus a 2[b]. [2]) Preger aaO 418.

den Büchern für seine Werke kam und über sie verfügte, treten schon in seiner Zeit Berichte auf, die seine Ehrlichkeit nicht im glänzendsten Lichte erscheinen lassen. Die Episteln der Wittenberger Scholastiker nennen das Werk der Centurien ein „goldenes" und sagen zu Flacius: „Dich quält dein Gewissen um Deutschlands willen, das du durch Betrug, Raub und durch die schändlichsten Kunstgriffe unter dem Vorwande der Kirchengeschichte ausgeplündert hast[1])". „Er ist in Mönchshabit in den Klöstern herumgegangen und hat die Historicos heimlich in seinen weiten Aermeln herauspracticirt", sagt Jöcher, daher das Sprichwort gekommen, Culter Flacianus, weil er die kleinen Tractätchen, so ihm angestanden, herausgeschnitten und in seinen Kleidern versteckt". Ritter bemerkt zu diesen Dingen: „Wie Flacius hierinnen ebenmäßig was menschliches erlitten und man ihm nicht rechtgeben kann, daß er fremde Sachen wider Willen der Besitzer entwendet, so ist er auch niemanden hierinnen zum Exempel der Nachfolge anzupreisen. Gleichwohl kann sein Verfahren, das einen guten Endzweck gehabt und erreichet hat, eine desto leichtere Vergebung finden[2]).

Jede Centurie, ein Jahrhundert umfassend, wurde in sechszehn Capitel eingetheilt, in welchen je von der Ausbreitung der Kirche, von den Häresien, Ceremonien usw. gehandelt wurde. Die Fragen, welche in den einzelnen Capiteln erörtert wurden, waren

---

[1]) Preger 2, 431. [2]) Ritter M. Flacii Leben und Tod 58. Preger dagegen bietet einen nicht zu verachtenden Fleiß auf, Flacius zu retten, indem er den Bücherdiebstahl auf die Aussagen der Wittenberger zurückzuführen sucht (Preger 2, 429—447). Die Flacianer selbst werden sich freilich nicht verrathen haben; was aber Flacius zu seiner Vertheidigung sagt, kann ihn allein nicht rein waschen, abgesehen davon, daß seine eigenen Worte eine gewisse Verlegenheit zu verrathen scheinen. Daß Flacius unehrlich genug war, um Urkundenfälschungen vorzunehmen, daß er auf der Frankfurter Messe eine Urkunde über das nicänische Concil verkaufte, in der er „assidente Constantino" durch Radierung und Ergänzung in „praesidente" verwandelt hatte, berichtet Ulenberg als eine feststehende Thatsache, die selbst Preger nicht zu leugnen wagt. Die Erklärung aber, welche dieser dazu gibt, dürfte doch noch etwas schlechter sein, als die Beschönigung der Diebereien durch Ritter. Dieser Vorwurf, sagt Preger, erledige sich, wenn er wirklich begründet war, sehr einfach; Flacius habe dann nur die Fälschung, die der ältere päpstliche Abschreiber sich erlaubt hatte, corrigiert und dafür die wahre Bezeichnung geschrieben. Vgl. Janssen 5, 314, wo Ausführliches über die Unehrlichkeiten des Flacius. Im Uebrigen will vorliegende Abhandlung den kurzgefaßten Abschnitt Janssen's über das Centurienwerk aus den Quellen ergänzen. Einzelnes aus dem genannten Autor zu wiederholen, ist dabei unvermeidlich.

im Programm ganz bestimmt angegeben. Flacius hielt viel auf diese seine Capitel. Er empfiehlt die Vortheile derselben und führt deren wohl vierzehn an. Sie geben, sagt er u. a., eine klare Idee von der Kirche, welcher jeder glauben muß. Sie zeigen die Uebereinstimmung aller Zeiten in den einzelnen Glaubenswahrheiten. Trotzige und fade (insulsi) Menschen bringen die Guten von Sinnen mit dem Trugbilde des (apostolischen) Alters ihrer Lehre. Außer dem Geschrei, daß das, was ihnen nicht gefallen will, neu sei, wissen sie kaum eine Silbe vorzubringen. Diese Geschichte aber entdeckt die Gaukeleien jener Heuchler. Ferner zeige sie, sagt er, mit dem Finger hin auf den Ursprung und das Umsichgreifen der Irrlehren und Corruptelen. Diese pestilenzialischen Dinge würden nämlich unter dem falschen Titel des Alterthums für die leibhaftige Wahrheit verkauft. Solchem Gespensterwesen ziehe die Geschichte die Nebelkappe ab. Besonders enthülle sie die Anfänge des Antichrists, sein Fortschreiten und seine ruchlosen Anschläge. Im Summa, fügt er am Schluß hinzu, sie ist gleichsam ein Füllhorn aller kirchlichen Sachen und Handlungen, aus welchem man alles, was man in Religionssachen wissen will, schöpfen kann. Wer nun alle diese Vortheile gering anschlägt, der hat entweder wenig frommen Sinn oder kein gesundes Gehirn.

Um das „Wissenswerthe" besser auffinden zu können, war ein sehr genaues alphabetisches Register beigegeben. Flacius verweist schon auf dem Titelblatt auf diese Punkte der Vorrede, welche den Zweck angeben, namentlich auch auf den Index, und behauptet, seit Erschaffung der Welt sei kein kirchengeschichtliches Werk ausgegangen, welches der Christenheit so nützlich und so nothwendig gewesen.

Neben mancherlei Beiwerk, welches nicht zwecklos war, wurde alle Centurien hindurch ein abschreckendes „historisches" Gemälde von dem Antichristen zu Rom entrollt, welcher im Tempel Gottes sitzt und die wahre Kirche Christi tyrannisiert. In den ersten Centurien freilich durfte man noch nicht den Antichrist zu Rom die Kirche Christi verschlingen lassen. Doch baut Flacius schon bedeutend vor, indem er dem hl. Petrus eine artige Lection in seine Legende setzt [1]).

Groß war der Lobspruch, sagt er, den Petrus sich bei Christus mit seinem Bekenntnis erwarb; aber bald darauf beging er einen abscheulichen und gräßlichen Fall. Er wollte nämlich den

[1]) Cent. I, 1, 558.

Heiland von seinem Leiden abhalten und mußte deshalb hören: Geh zurück Satan, du bist mir zum Aergernis. Auch wurde er mit auf den Tabor genommen und sprach da die bekannten Worte; aber Marcus und Lucas fügen hinzu, er habe nicht gewußt, was er gesprochen. Petrus habe gesündigt, indem er ohne das Wort Gottes einen Cult jener Verklärung habe einsetzen wollen; deshalb habe ihn sogleich eine Stimme vom Himmel gestraft und gesagt: Diesen sollt ihr hören. Petrus sei auch von der Zahl derjenigen Jünger, und vielleicht nicht der letzte, der die Frage aufgeworfen, wer unter ihnen der größte sein werde. Oftmals habe Christus diesen Ehrgeiz und diese Unwissenheit zurückweisen müssen usw.[1]).

Bei den Bemühungen um den Nachweis der lutherischen Lehren aus „einiger heiliger Schrift" gestalten sich die Centurien am Anfange zu wahren theologischen Tractaten.

Man kennt die theologische Bedeutung, die lutherischerseits der Lehre von der steifen und festen Zuversicht des einzelnen Menschen, daß er gerechtfertigt und zu Gnaden angenommen sei, d. h. von dem Fiduzglauben, beigelegt wurde. Man mußte, um die Stellen der hl. Schrift, welche in Anspruch genommen wurden, ausnutzen zu können, vorerst erklären, daß Glauben im eigentlichen Sinne Vertrauen sei. Ohne viel Bedenken thut Flacius diesen Ausspruch. Er sagt: *Fides est fiducia* misericordiae propter Christum promissae[2]). *Proprie* autem fides significat *fiduciam*[3]). Er rüstet dann sein Arsenal mit 27 Argumenten aus, welche beweisen sollen, daß der Fiduzglaube an sich selbst den Menschen gerecht mache[4]). Außer bekannten Stellen, wie die des hl. Paulus an die Galater, sollen die rechtfertigende Kraft des Fiduzglaubens Texte bekräftigen wie: „Ich erbarme mich, wessen ich mich erbarmen will". „Sage nicht in deinem Herzen, wer wird in den Himmel hinaufsteigen und wer hinunter in den Abgrund". „Wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, hat er seinen Mund nicht aufgethan, in seiner Demuth ist sein Urtheil aufgehoben worden" u. dgl. mehr. Aehnliche absurde Citate bringt das Werk in solcher Menge, daß man fast den Eindruck bekommt, als sei es Flacius und den Seinigen hiemit ernst gemeint gewesen.

Indessen hat man sich später auf solche Leistungen berufen und gesagt, ein Flacius und andere hätten „die reine Lehre aus den prophetischen und apostolischen Schriften gewaltiglich dargethan."

Was das Alter der lutherischen Lehre betrifft, so klagt Flacius freilich schon in der Vorrede zur zweiten Centurie (also da er noch so fast vom Tode des letzten Apostels sprechen mußte), daß man den Artikel der Recht-

[1]) Vgl. Janssen 5, 313. [2]) Cent. I, 1, 113. [3]) Ib. I, 2, 262. [4]) Ib. I, 1, 254.

fertigung nicht mehr klar vorgetragen und den Werken der Gerechten ungebürlich viel zugeschrieben habe; das sei wahrscheinlich aus dem Irrthum der Pseudoapostel hergeflossen, daß die Werke nothwendig seien zum ewigen Heile (Centuria II aa 2[b]). Es war dies zweite Säculum, sagt er, ziemlich blühend an Eifer für die Ausbreitung des Evangeliums, weil es den Apostelzeiten nahe war. Aber es ist zu verwundern und zu beweinen, daß so bald große Verfinsterungen der bedeutendsten Glaubensartikel eintraten. So in der Lehre vom freien Willen und in der Rechtfertigungslehre. Das kam von gewissen Launen einiger der größten Kirchenlehrer her. Obgleich Flacius mit der Deutung und Anwendung von Väterstellen wo möglich noch weniger ängstlich ist, als bei der hl. Schrift, und es ihm nicht schwer wird, die größten Kirchenväter, wo sie ihm unbequem sind, mit Novatianern, Montanisten usw. zusammen zu werfen (II 62), so wird doch selbst er gezwungen, anzuerkennen und zu beklagen, daß die katholische Lehre sich bei den ältesten Vätern vorfindet.

In den Schriften des Clemens von Alexandrien (Cent. II 58) findet sich nach ihm nirgendwo eine Stelle, wo er das Wesen der Erbsünde klar und richtig dargelegt hätte. Fast kein Punkt der Lehre ist so schnell verdunkelt worden, wie der Artikel vom freien Willen. Wahrscheinlich kam das daher, weil man sich zu viel mit philosophischen Studien befaßte. Der Autor der Responsionen bei Justinus platzt mit vollem Munde in folgende Worte aus: „Was ist die ganze Gerechtigkeit des Gesetzes? Gott mehr lieben als sich und seinen Nächsten, wie sich selbst, und das ist den Menschen, wenn sie nur wollen, nicht unmöglich.“ Irenäus verdreht viele Stellen der Propheten, Christi und des Paulus in derselben Weise. Aus einer Ungeschicktheit pflegen bekanntlich unzählige zu folgen, sagt der Centuriator, und er bürdet Irenäus, Clemens und Justin die Irrlehre auf, daß der Mensch mit eigenen Kräften das Gesetz erfüllen könne. Die Lehre von der Rechtfertigung sei dunkler geworden. Das habe der Teufel gethan, um mit seinen Kunstgriffen den Menschen allen Trost zu rauben. Die Obscuration der Lehre von den guten Werken und von der Buße wird besonders Clemens vorgerückt. Doch ist bei letzterem Verbrechen auch der hl. Cyprian betheiligt. In Sachen der Messe hat der hl. Ignatius von Antiochien „unbequeme Aussprüche“ gethan in seinem Briefe an die Christen von Smyrna. Ebenso unbequem spricht Irenäus, wenn man nicht etwa mit seinem Texte einen Betrug gemacht habe. Aehnliches findet der Centuriator in andern Punkten.

Doch hat er für alles einen Trost (II aa 3[a]). Es habe nämlich meistens eine solche Mixtur in der Kirche gegeben, daß einige die himmlische Lehre „lauter und fast ohne allen pharisäischen Sauerteig“ verkündeten, andere aber, welche diesen sonst an hohen Gaben überlegen gewesen, gewisse Meinungen vertraten, die sicherlich nicht gut, ja sogar gefährlich und abscheulich

gewesen. Namen von Lehrern „ohne Sauerteig" hat aber Flacius nicht.

Im Verlaufe des dritten Säculums geht es noch schlechter. Ueber die Rechtfertigung findet Flacius sehr unbequeme Meinungen vor. Immer ärger ergeht es der wahren Lehre Christi und der Apostel von den guten Werken; die meisten Schriftsteller haben die Lehre von der Buße ganz wunderlich verdorben. Selbst Cölibat und Primat nehmen schon ihren Anfang. So berichten Flacius und seine Centuriatoren[1]). Was Wunder wenn u. a. der bekannte lutherische Theologe Hutter voll Schmerz und Wehklagen ausrief: Kann es wohl eine größere Calamität geben, kann wohl etwas Schlimmeres gehört oder gedacht werden, als daß die Lehre von der Gnade Gottes und dem Verdienste Christi verborgen gewesen in der Kirche? Sie war verborgen, war viele hundert Jahre verborgen, ja so verborgen, daß sie unter dem Papstthum fast nicht gekannt war[2]).

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der dogmatische Hauptzweck, für welchen Flacius und sein Kreis die Welt in Bewegung gesetzt, durchaus verfehlt war. Freilich enthielten seine Centurien viele verworrene Dinge, die ungeschickt angezogen und zum Beweise verdreht waren; freilich konnten die Prädicanten für das polemische Kleingefecht aus den Folianten der Centuriatoren ihre Quartanten mit ganzen Haufen dieser theologischen Argumente anfüllen, so daß ihre Gegner über den Berg von Verkehrtheiten kaum hinwegsehen konnten. Aber die Resultatlosigkeit der Centurien in diesem Punkte wurde doch von Protestanten wie Katholiken anerkannt, und letztere konnten geradezu die Centurien für das Alter der katholischen Lehre anführen, was sie auch wirklich thaten. Vor wie nach den Centurien mußte das Lutherthum in Bezug auf das Alter seiner Lehre sich mit den ungenannten 7000 Verborgenen, welche ihre Knie vor Baal nicht gebeugt und den Antichrist nicht angebetet hatten, begnügen.

Blicken wir nunmehr auf Flacius' Vorgehen in dem anderen Punkte der Darstellung des **Antichrists**, das heißt des römischen Papstes.

Die Schicksale dieses Antichrists theilte er in drei Perioden. Er unterschied den **versteckt umherschleichenden** Antichrist, den **offen regierenden** und den **entdeckten** Antichrist. Die Entdeckung des Antichrists ist bekanntlich das Werk Martin Luther's.

---

[1]) Cent. II 148. [2]) **Hutter**, De lamentabili statu Ecclesiae illius malorum regni pontifico-romani p. 45.

Dem versteckten Antichrist aber ging Flacius bis in die verborgensten „Maulwurfsgänge" nach und fand „schon im andern Jahrhundert nach Christus" recht unheimliche Spuren.

Der Antichrist ist vor Allem, sagt er [1]), nicht blos eine Person, sondern ein ganzes Reich, das allmählig unvermerkt in einer großen Stadt, welche die Erde beherrscht, in Rom durch Teufelswerk und Teufelsbetrug zu errichten war. Der höchste Vorsteher wird sich prahlerisch als Gott ausrufen, wird sagen, daß er der Stellvertreter Christi sei und das Haupt der Kirche, daß er Gewalt habe über die Obrigkeit, die Kirche und die Concilien, daß alle göttlichen und menschlichen Gesetze in seiner Brust eingeschlossen seien, daß er Glaubensartikel festsetzen und umwerfen könne, und Macht habe, auch den Engeln zu befehlen. Ihm müsse jedermann in jedweder Sache unterthan sein bei Verlust seines ewigen Heiles. Und wenn er auch unzählige Seelen verführe, so habe ihn keiner zu richten und niemand zu fragen, weshalb er das thue. Teufelsgesetze würden in seinem Reiche gegeben über Cölibat und Abstinenz. Gottesdienst und Sacramente würden dort verdorben, verstümmelt und verdreht. Man führte, um alles durchzusetzen, ein doppeltes Schwert, das politische und das kirchliche ein. Dies alles und anderes mehr wird aus dem reinen Wort Gottes, den prophetischen und apostolischen Schriften dargethan.

Der Haupturheber des Antichrists, heißt es in den Centuriatoren (I, 2, 435 ff.), ist nach dem hl. Paulus (2 Theſſ. 2) kein anderer, als der Teufel. Auch der hl. Johannes nennt die Glieder des Antichrist Söhne des Teufels (Apoc. 13) und sagt (Apoc. 18), daß der Geist des Drachen, des Autors des ganzen Antichristenthums, der römischen Herrschaft eingegossen sei, indem er Babylon die Wohnung der Dämonen und den Schlupfwinkel jeglichen unreinen Geistes nennt. Glieder des Antichrist und Werkzeuge des Teufels, sagt der hl. Paulus, seien die falschen Lehrer (1 Tim. 4. 6. Tit. 1. 2 Theſſ. 2), Helfershelfer des Antichristenthums aber sind die Könige und die Fürsten der Erde, vor allem die Bestie, nämlich das römische Reich (deutscher Nation) und die Kaufleute (Anspielung auf Spanien, Portugal und die italienischen Städte).

Die äußere Beschaffenheit des Antichrists wird Apoc. 13 in den beiden Bestien beschrieben und Apoc. 7 in der Babylonischen Hure, welche auf einer purpurfarbenen Bestie sitzt und einen goldenen Becher voll von Gräueln in der Hand hält. Das deute u. a. an, daß sie das fast zerstörte römische Reich aufs neue wieder sammeln und herstellen und sich mit demselben aufs engste vereinen werde; dann aber werde sie sich über dasselbe erheben und es gleichsam reiten. Die Glieder des Antichrist, die schon oben erwähnt, seien nach der hl. Schrift die unreinste und eine wahrhaft sodomitische Menschensorte (2 Petr. 2 — Glieder und Schuppen des

[1]) Cent. I, 2. 435 sqq.



Antichrists sind in der Prädicantensprache die Katholiken). Gott aber wird dem Teufel und dem Gottlosen gestatten, daß sie dieses horrende und blasphemische Reich des Antichrist aufrichten wegen seines gerechten Strafurtheils, womit er die Vernachlässigung und Verachtung der Wahrheit züchtigt. Natürlich ist diese Wahrheit das reine Evangelium, welches durch Luther, das auserwählte Rüstzeug Gottes, wieder ans Licht gezogen worden. Diese Behauptung über das Strafurtheil wird wie alle andern aus der hl. Schrift dargethan. So sage Paulus 2 Theff. 2: „Weil sie die Liebe der Wahrheit nicht angenommen zu ihrer Seligkeit, deshalb wird Gott eine crasse Illusion über sie verhängen, daß sie der Lüge glauben"; und 1 Tim. 4: „die Menschen werden vom Glauben abfallen"; ähnliches auch 2 Tim. 4[1]).

Die Entstehung aber und den allmähligen Aufbau des Antichristenreichs, fahren die Centurien fort, veranschaulicht das Wort Gottes in ungefähr folgender Weise.

Zuerst fallen jene vom Glauben ab, welche in der Stadt sind, die das Imperium über die Könige der Erde behauptet (Apoc. 17), die im Tempel Gottes sitzen, das heißt die römischen Bischöfe, welche jedermann für reine und lautere Lehrer und für Nachfolger der Apostel hält (2 Theff. 2). Sie führen unheilvolle Ketzereien ein und verleugnen den Herrn, der sie erkauft hat (2 Petr. 2), läugnen, daß Jesus Christus im Fleische gekommen, das heißt, daß das Blut Jesu Christi uns von aller Sünde reinigt, fahren auf gegen den gepredigten Gott, verderben seine gesunde Lehre, behaupten, daß wir nicht durch die Sola Fides gerecht werden, sondern daß unsere guten Werke dazu beitragen vor Gott. Ferner verderben sie den Artikel von der Invocation und sagen, daß nicht blos im Namen Christi anzurufen sei, sondern auch im Namen seiner Mutter, der Jungfrau Maria, der Apostel und Martyrer. Und so beten sie den Drachen an und die Statuen und die Bilder (Apoc. 13), blasphemieren das Verdienst Christi (2 Petr. 2; Apoc. 13) und treiben einen schrecklichen Götzendienst (Apoc. 18). Sie binden die Gewissen an Traditionen und Decrete von Menschen (Col. 2), verbieten den Klerikern und Opferpfaffen das Heirathen und erfüllen den Erdkreis mit ihren Hurereien und Sodomitereien (1 Tim. 4. Apoc. 11. 18). Sie stellen einen Unterschied von Speisen und Tagen auf (1 Tim. 4).

Den Gottesdienst, der von Christus angeordnet ist, verstümmeln sie, indem sie von des Herrn Nachtmahl den Laien blos einen Theil anbieten.

---

[1]) Auch im „Catalogus" (S. 3) beweist Flacius in sehr ernsthafter Weise aus der hl. Schrift, daß der Papst der „leibhaftige Antichrist" sei. Nach Paulus soll der Antichrist im Tempel Gottes sitzen, nämlich in der Kirche (1 Cor. 3. 6. 2 Cor. 6), und dort soll er seine Tyrannei ausüben. Wer anders hat sich in der Kirche hervorgethan, als der Papst? Christus sagt, der Antichrist werde im Namen Christi kommen; der Papst spielt den Stellvertreter Christi usw.

Sie entstellen ihn, indem sie leere und abergläubische Ceremonien daranhängen, ihn in einer Sprache halten, von der das gemeine Volk nichts versteht, seine Kraft verdünnen, das Abendmahl als Opfer darbringen und so Christus von neuem kreuzigen, die eingeschlossene Hostie herumtragen und anbeten, nicht blos Menschen taufen, sondern auch Holz, Steine und Glocken (2 Theff. 2). Endlich erheben sie sich über die Kirche Gottes, so daß sie sich in derselben hinstellen, als wären sie Gott, indem sie sich u. a. Haupt der Kirche nennen, Stellvertreter Christi und göttliche Menschen.

Um aber diesen ihren Behauptungen Glauben zu schaffen, thun sie Wunder in Kraft des Teufels, aber trotzdem im Namen Christi. Sie lassen Seelen erscheinen, die vom Fegfeuer fabeln, heilen die Krankheiten der Statuenverehrer und dergleichen. Damit ihrem Blendwerk geglaubt werde, werden sie auch vom Teufel in Engel des Lichts umgewandelt (2 Cor. 11). Sie gehen in Demuth einher, huldigen abergläubischem Geistercult, erniedrigen ihren eigenen Geist und zerfleischen ihren Leib (Col. 2). Sie verkaufen gute Werke, Messen und Ablässe und vermehren so ihren Reichthum; deshalb heiße es 2 Petr. 2: „Mit fingierten Reden treiben sie Handel über euch.“ Wenn sie aber so mit Reichthum überhäuft sind, fangen sie an „die Herrschaft zu verachten“, das heißt, die weltliche Obrigkeit, welche von Gott geordnet ist[1]). Sie reißen das Dominium der Stadt Rom an sich und erhalten endlich, weil sie den Drachen anbeten und die Lehre der Teufel verbreiten, als Lohn die Reiche der Welt; denn Apoc. 17 heißt es, daß die Bestie, welche sieben Köpfe hat und zehn Hörner, das heißt das römische Reich deutscher Nation getragen wird von der babylonischen Meretrix, vom Antichrist. — Ein besonderes Merkzeichen und ein eigenthümlicher Typus des Antichristenreichs wird aber Apoc. 10 angeführt. Da heißt es, der Antichrist sei im Munde süß und im Bauch sauer. Das deutet auf seine Lehre, die der Vernunft plausibel ist, aber an dem Gewissen Henkersdienst thun und den geistigen Tod bringen wird.

Aus der beständigen Behauptung Luther's und der übrigen Reformatoren, daß der Papst zu Rom der leibhaftige Antichrist sei, folgte eine andere Idee, diejenige vom bevorstehenden Weltende.

Mit Hülfe der Presse, welche die albernsten Dinge mit solcher Hartnäckigkeit wiederholte, daß selbst das Widersinnigste geglaubt wurde, brachte man durch das Gerede von dem bevorstehenden Weltende eine wahre Panik über die deutschen Völker. Die Idee vom nahen Weltende wurde zu einer Art Dogma; selbst bei vielen Katholiken. „In diesen letzten ge-

[1]) Um diese Verachtung anschaulicher darzustellen, pflegte die Prädikantenliteratur des 16. Jahrh. den unten zu erwähnenden übermüthigen Fußtritt, welchen bekanntlich Papst Alexander III in Venedig auf den Nacken Friedrich Barbarossa's gethan haben soll, grell auszumalen.

fährlichen Zeiten" ist ein feststehender Ausdruck, den man in den Schriften des 16. Jahrhunderts zu tausenden Malen begegnet. Er findet sich z. B. in öffentlichen Urkunden, auch in denen der gutkatholischen Herzoge von Bayern[1]). Zum Antichristen gehört das Weltende; und daß die lutherischen Wortführer letzteres kühn ihrer Entdeckung des ersteren hinzufügten, war nur eine Consequenz.

Die Centurien sagen also (I, 2, 460 ff.): Daß dieses Säculum, diese Welt und der Zustand ihrer Dinge einstmals aufhören wird, darin stimmen die Apostel überein. Denn Act. 2 citiert Petrus aus Joel: Die Sonne wird verwandelt werden in Finsternis usw. Mit einer ganzen Menge mehr oder minder richtiger Stellen wird dann diese Lehre belegt, so, daß seit dem Erscheinen der gründlichen Arbeit der Centuriatoren nicht mehr leicht ein Gläubiger zweifeln kann. Es war plausibel zu machen, daß dieser Zeitpunkt bereits erschienen sei. Das wurde nicht allzu schwer.

Eines der ersten und vorzüglichsten Zeichen des nahen Weltendes ist natürlich gleich die Aufdeckung des Antichrist. Das beweist wiederum 2 Theſſ. 2 und nicht minder 1 Joh. 2 sowie Apoc. 14 u. 18, wo das Weltende mit dem Antichrist verknüpft wird. Ein anderes wichtiges Zeichen des Weltunterganges waren sofort die Kriege (Apoc. 13. 16. 19). Und in der That hatte die Aufdeckung des Antichrist durch Luther zum Bauernkrieg, zum Württemberger Putsch und zum Schmalkaldischen Kriege geführt; die ganze Welt ging mit Krieg schwanger, besonders „weil einige Reichsfürsten nicht ablassen wollten von der Gefolgschaft des aufgedeckten Antichrist." Die Kriege, sagt der Centuriator, welche die Bestien, das heißt die Fürsten des römischen Reiches (deutscher Nation) für die Vertheidigung des Antichrists und für die Wiedereinführung der Abgötterei führten gegen die, so von dem erkannten Antichrist sich losgesagt haben, und dessen Abgötterei verabscheuen, seien Zeichen des nahen Weltendes. Mit diesem Zeichen war innig verknüpft ein anderes, die Buhlerei (scortatio) der Könige d. h. der Fürsten, Kaufleute und Anderer im römischen Reich mit dem Antichrist. Diese geschehe durch die verschiedenen Pactierungen mit seiner Religion um des äußeren Friedens willen. Solche Pactierungen würden die Malzeichen des Thiers genannt (Apoc. 13. 14. 19. 20). Nicht minder bedeutsam war „das Geschrei" der frommen Lehrer (der Prädicanten), daß man fliehen solle die Anbetung der Bestie und ihrer Bildnisse, daß man sich hüten solle, ihr Malzeichen anzunehmen, nämlich die Wiederversöhnung

[1]) Stieve, Kalenderstreit S. 25: „Die Redensart „in diesen letzten Zeiten" und ähnliche Wendungen begegnen uns nicht nur in den Büchern der Theologen, sondern sogar im diplomatischen Briefwechsel und in amtlichen Actenstücken und Urkunden, wie beispielshalber im bayrischen Landrecht von 1616, gleich Erwähnungen einer unbezweifelbar feststehenden Thatsache, unzählige Male."



mit dem Antichrist, welche die deutschen Fürsten durchsetzen wollen, um Frieden zu machen zwischen Christus und Belial. (Apoc. 14). Ferner deutete auf das Weltende der Abfall mancher Fürsten Deutschlands vom Antichrist und die Verwüstung Babylons, der Residenz des Antichrist, das heißt der Stadt Rom (durch die Schaaren Bourbons) Apoc. 16. 17. 18, sowie daß Gog und Magog der Türke einen entsetzlichen Druck auf die Kirche ausübten. Das allerunheilvollste Zeichen war aber wohl das letzte, nämlich die Zuversicht und Sicherheit der Gottlosen (der Katholiken), weil ihnen alles so glücklich gelinge gegen die wahre Religion und gegen die frommen Menschen (1 Thess. 5). Während sie jedoch von Frieden reden und alles sicher glauben, steht ihr plötzlicher Untergang bevor, wie die Schmerzen dem kreisenden Weibe, und nicht werden sie entfliehen.

Sehr belehrend ist es zu sehen, wie sich die Centuriatoren bei allem dem über die Bezeugungen des Primates in der Bibel und den Vätern hinüberhelfen. Es geschieht nicht ohne wiederholtes und ziemlich deutliches Eingeständnis von der vorzüglichen Position der katholischen Lehre.

Die bekannte Stelle, wo Christus dem Petrus sagt, er wolle auf ihn seine Kirche bauen und ihm die Schlüsselgewalt geben, wird ähnlich wie es von Luther geschah, mit der Behauptung umgangen, Christus habe gar nicht die Person Petri gemeint; man will sie durch den bekannten Verweis aufheben: Gehe zurück Satan, du bist mir zum Aergernis. Der hl. Ignatius hat die römische Kirche nur für eine vorzügliche Kirche ausgegeben, der hl. Irenäus nur vom Lehrconsens gesprochen (II 64). Im dritten Jahrhundert sagt freilich Cyprian einige recht unbequeme Worte; er nennt die römische Kirche die katholische Kirche des hl. Petrus und die hauptsächliche Kirche (ecclesia principalis), aus welcher die Einheit der ganzen Hierarchie herstamme (unde sacerdotalis exorta sit unitas); er nennt sie die katholische Mutterkirche, die Wurzel der katholischen Kirche. Aber, meint der Centuriator, jene Einheit hat nur den Sinn, daß alle Kirchen übereinstimmten, und so alle Bischöfe eins sind (III 170; vgl. III 84). Mehr scheint aber selbst dem Centurienschreiber in den späteren Decretalen der römischen Bischöfe enthalten zu sein, wenn es u. a. heißt, daß die römische Kirche kraft göttlichen Rechts Haupt und Mutter aller andern Kirchen ist. „Dem Leser", so sagt er unwillig, „soll das Urtheil verbleiben, ob man diesen Eigenzeugnissen, die ganz und gar verdächtig und betrügerisch sind, Glauben schuldet, oder aber anderen erprobten und zuverlässigen Männern", die Flacius aber nicht nennt. Nun hatten aber die römischen Bischöfe

ihre Schreiben nicht an leblose Wesen geschickt, sondern an Bischöfe und Andere, welche die alte Lehre und die Rechte ihrer Kirchen mit Eifersucht wahrten. Unter den erprobten Zeugen waren hinwieder keine, die mit klaren Worten gesagt hätten, die römische Kirche hat keinen Vorrang, wohl aber solche, die mit klaren Worten der römischen Kirche diesen Vorrang vindicierten.

Flacius konnte eben in den ersten Jahrhunderten noch keinen Antichrist gebrauchen, darum verdrehte er unmuthig die Zeugnisse für den Primat und versuchte den Stab darüber zu brechen.

Nur mit Mühe schleppte sich das Centuriencollegium so durch das vierte, fünfte und sechste Jahrhundert. Da endlich erscheint ein Retter in der Gestalt von Papst Bonifacius III. Bonifaz gewann einen Kaiser, der ihm selbst an Lasterhaftigkeit sehr ähnlich war, nämlich den Vatermörder Phokas, und brachte ihn nach heißer Anstrengung (magna contensione) endlich dahin, daß die römische Kirche als aller Kirchen Haupt und ihr Bischof als ökumenischer Bischof erklärt wurde (Cent. VII 228, vgl. 479). Daß Phokas dem Nachfolger desselben, Bonifaz IV, das Pantheon gab und dieser den Tempel aller heidnischen Gottheiten zu Ehren Mariens und aller Martyrer reinigen ließ, scheine eines Mysteriums nicht zu entbehren. Denn es mußte nach Daniel der Antichrist mit Verwerfung des wahren Gottes zugleich den Gott Maosim (die hl. Messe) verehren, alle Arten von götzendienerischen Greuel anhäufen und zur Verführung der Völker weit ausbreiten. Seit jener Zeit werden die Bischöfe von Rom allgemeine Päpste genannt.

Wohl um den Papst vor seinen Lesern mit Mohammed und den Türken zugleich auftreten zu lassen, setzt Flacius dem Antichrist in der Kirche noch einen Antichrist außerhalb der Kirche zur Seite und behauptet, beide wären in der hl. Schrift vorausgesagt worden (Cent. VII 21). „Beide Antichriste, von denen der eine, wie prophezeit ist, in der Kirche unter Christi Namen, der andere mit Verwerfung des Namens Christi außerhalb der Kirche erstehen soll, richteten ihre Reiche öffentlich ein und befestigten sie fast gleichzeitig. Bald nachdem der römische Bischof durch Phokas den Primat erhalten, bald nachdem er das Pantheon mit allen Arten von Heiligen beiderlei Geschlechts angefüllt, stand, nur sechs Jahre später, auch Mohammed in Arabien auf und verbreitete erst noch sein Gift im Geheimen; dann aber trat auch er mit Hülfe der Fürstenmacht, und indem er die Menschen auf merkwürdige Weise hinters Licht führte, öffentlich als Herrscher auf.“

So war der Antichrist zu Rom mit dem Propheten Gottes Mohammed in eine recht anziehende Parallele gerückt, welche namentlich zu damaliger Zeit einen eigenthümlichen Effect nicht verfehlen konnte.

Man kann Exemplare dieser Centurie finden, in welchen mit sichtlichem Behagen zu den Mittheilungen über Mohammed und seine Lehre allerhand Interjectionen und Randglossen auf den Papst von dem Leser gemacht sind. Auf der Frankfurter Bibliothek findet sich die siebente Centurie von der Hand Christian Egenolf's schlecht und recht mit Papo-Turcica seu Papo-Mahometica überschrieben.

Von der siebenten Centurie an gibt Flacius haarsträubende Beiträge zur Geschichte des Antichrist, namentlich auch in den Vorreden, die stets mit besonderem Fleiße geschrieben wurden und das Aussehen von eigenen Pamphleten annehmen.

Du siehst, redet er den Leser in der Vorrede zur achten Centurie an, daß der römische Antichrist, der von Daniel, Christus, Paulus und Johannes vorhergesagt worden, in diesem Säculum fast bis ins Unendliche gewachsen ist. Er hat, um von andern Erdtheilen zu schweigen, ganz Europa durch wunderbare Kunstgriffe, durch eine erstaunliche Frechheit und Gewalt unter sein Joch gezwungen. Denn wenn in den verflossenen Jahrhunderten jener Antichrist gleichsam nur Maulwurfshöhlen anlegte, und von Zeit zu Zeit nach jener seiner Oberherrlichkeit über alle Kirchen und Reiche der Welt strebte, so wurde er doch durch die Wachsamkeit der Doctoren und durch den Ernst der Fürsten immer noch so ziemlich in seine finstern Winkel zurückgetrieben, bis endlich Phokas mit Vatermördereien und vielen andern gräulichen Schandthaten besudelt und in Wahrheit ein Mancipium des leibhaftigen Teufels und dessen Vicarius, jenes horrende Ungethüm auf den Stuhl der Pestilenz setzte. Aber noch höher erhob dieses nachher sein Haupt und reichte, wie Johannes es abmalt, mit seinem Schwanz an die Sterne, um sie vom Himmel herabzustürzen. Man sehe in diesem Jahrhundert, mit welcher beherzten Verwegenheit der Antichrist nach seiner Wollust innerhalb und außerhalb Italiens Herrschaften vergibt, man sehe, mit welchem stolzen Uebermuth er den weltlichen Herrschern gebietet, daß sie den Dynasten seiner Kirche Landgüter, Aecker, Waldungen, Berge, Dörfer und Städte abtreten sollten. Sein Wille ist sein Rechtsgrund. Denn Bannstrahl schleudert er gegen alle, die ihm nicht weichen.

Außerdem, so heißt es weiter als Einleitung zur Geschichte der Bekehrung Deutschlands, hat er auch seine Handlanger (dromones), treffliche, erfahrene, listigtrotzige und verwegene Burschen, die durch Belobungen und Ehrenstellen verlockt und umstrickt, in allen Nationen und Reichen eifrige Praktiken treiben, um dem römischen Antichrist Länder, Reichthümer, ja die Menschen selbst zu unterwerfen und zu Sklaven zu machen. Ein solcher Handlanger war jener Bonifatius, welchen man den Apostel der Deutschen genannt hat. Dieser verlegte sich mit allem Eifer und mit aller List und Gewalt darauf, ganz Deutschland unter die Gewalt des römischen Papstes zu bringen.

Wenn Bonifatius auch, wie man sagt, an einigen Orten den heidnischen Götzendienst abgeschafft hat, so hat er doch die reine und lautere Religion Christi nicht gepflanzt. Denn jenen Cardinalpunkt von der ganz umsonst und allein durch das Verdienst Christi geschenkten Rechtfertigung hat er umgestoßen und verworfen; durch seine Predigt und durch Anordnung von Ceremonien hat er allen eingeredet, daß die Menschen durch ihre Werke das ewige Leben erlangen könnten. Die Schlechtigkeiten des Antichrists, das heißt, die Corruptelen in den Glaubensartikeln, hat er überall mit Nachdruck geltend gemacht. Obgleich er von guten und unbescholtenen Männern, die ihren Kirchendienst recht versahen, ermahnt wurde, jenes Joch der römischen Ceremonien den Deutschen nicht über den Hals zu werfen, so war doch jener Lügenapostel von einer solchen Unverschämtheit, daß er nicht nur alle Ermahner hochmüthig verachtete, sondern sie als Häretiker und Friedensstörer in der Kirche Gottes (weil sie nämlich seine Corruptelen aus Gottes Wort straften) beim römischen Tyrannen hinterlistig verklagte. Merkwürdig ist auch, daß dieser Handlanger gethan hat, was wir von keinem Apostel Christi in der Geschichte lesen. Nicht blos geistliche Waffen hat er zur Verbreitung des Glaubens gebraucht, sondern er raffte ein Heer zusammen (wozu er ohne Zweifel von allen Seiten viel Geld eintrieb, da dieses der Nerv des Krieges ist) und brach mit Speer und Schild und Eisen in Thüringen ein, was ohne Niedermetzelung vieler Menschen nicht abgehen konnte. Das, behaupten wir, hat der Abgesandte des Papstes zu thun gewagt, woran weder Christus noch die Apostel je gedacht haben.

Freilich können wir die wunderbaren Urtheile Gottes in dieser Fügung nicht ergründen (Cent. VIII *a* 3[b]). Dennoch scheint der Sachverhalt selbst zu sprechen und zu sagen, daß Gott die heidnische Gottlosigkeit und Abgötterei, denen diese Nationen lange Zeit ergeben gewesen, gerächt habe. Deshalb wurde ihnen zu jener Zeit selbst, wo ihnen das Licht des Evangeliums aufgehen sollte, dieses doch nicht in seinem unverdorbenen Glanze gegeben, nicht voll und unverkürzt mitgetheilt. Es wurde ihnen gleichsam in einer dichten Wolke von Gaukeleien und Menschensatzungen verborgen.

Es kam ihnen jedoch die Bibel in die Hände. So erkennen denn diese Menschen doch irgend etwas vom Leiden Christi, wodurch die Sünden der ganzen Welt gesühnt sind, und einige Einfältigere [die „einfältigen" wilden Deutschen konnten freilich wohl nicht lesen] erlangen durch den Glauben an Christus das Heil. Auch bekamen sie die Taufe, wodurch man gerechtfertigt wird.

Außerdem bricht der Antichrist von Rom um diese Zeit mit der größten Frechheit in den Staat ein und maßt sich, wie es Matthäus 4 mit lebendigen Farben malt, die Reiche der Welt an. Denn die Dinge waren dahin gekommen, daß die Nachfolger Petri nicht blos ein Schwert hatten, dasjenige, womit Petrus dem Malchus verwegen das Ohr abgeschlagen, sondern, von vielen Schwertern und Lanzen umgeben, über Schlösser und Städte herfielen und sie unterwarfen. Darin waren sie mehr der Cohorte des Verräthers Judas ähnlich, die mit Fackeln und Lanzen gegen Christus ausgingen, als dem Petrus, welcher im Oelgarten zuerst einen verwegenen Kampf aufnahm und sich dann durch die Flucht zu retten suchte.

So gebe uns denn, sagt Flacius, die gegenwärtige Geschichte (die 8. Centurie) sehr viele Proben jener bekannten Malzeichen des Antichrists und man sehe, wie diese abscheuliche Bestie immer höher hinausstrebte. Es sei überaus wichtig, daß sich ein jeder diese Dinge klar vor Augen halte. Denn man müsse die Werke des Teufels von den Werken Gottes wohl unterscheiden und jeder müsse zusehen, daß er in der wahren Kirche Gottes sei und nicht ein Glied der Kirche der Bösewichter. Man müsse herausgehen aus dem Reiche des Antichrists nach Befehl des allmächtigen Gottes bei zeitlicher und ewiger Strafe. Klar sei das Wort des Johannes: Gehet hinaus aus Babylon, mein Volk, damit ihr nicht Theil habt an seinen Verbrechen und seine Plagen nicht bekommt (Apoc. 18). Item: Wenn einer die Bestie anbetet und ihr Bild und das Malzeichen auf seiner Stirn oder in seiner Hand hat, der wird trinken vom Wein des Zornes Gottes usw. Der Centuriator hatte einen bedeutenden Schritt zum Beweise des damaligen protestantischen Dogmas von der „wahren allein seligmachenden christlichen Religion augsburger Confession" gethan.

Im zehnten Capitel der achten Centurie (678 ff.) werden biographische Porträts von Bischöfen der Kirche gegeben. Nachdem die asiatischen glimpflich abgehandelt sind, kommt nach Griechenland, Macedonien und Thracien endlich Italien und Rom an die Reihe. Es darf nach der Behandlung der Lebensgeschichte des hl. Petrus

nicht auffallen, wenn die der Päpste nicht ohne Cynismus ist. Als dem Papst Sergius I von einer Ehebrecherin ein Sohn geboren worden, machten sich einige aus dem Klerus Hoffnung ihn abzusetzen und wählten den Leo zum Papst. Aber eine Cohorte von Priestern vertheidigte den Sergius und Leo wurde verjagt. Sergius, mit dem Malzeichen der babylonischen Hure behaftet, behält die Papstwürde (Dignum patella operculum, nach Baläus). Johannes VI soll u. a. das Heer des Kaisers durch Bestechung corrumpiert haben, um das Exarchat zu bekommen. Johannes VII, ein Grieche, vernachlässigte das Amt eines wahren Hirten und verübte viele Werke des Antichrists. Er führte u. a. fremde Götter ein. Sisinnius vernachlässigte die Seelsorge und wollte Stadtmauern bauen, um sich gegen die Lombarden zu vertheidigen. Aber er starb am Podagra, welches er sich entweder von Frau Venus, oder vom Wein, oder wie andere glauben, durch Gift zugezogen hatte. Constantin I führte sich in seinem Amte so auf, wie es einem Mancipium des Antichrists gebührt; denn er war vollständig befleckt durch Irrthümer, durch den Primat der römischen Kirche, den Cult der heiligen Todten und ihrer Bilder, die Möncherei und die Träume fanatischer Menschen. Gregor II vertrat die Stelle des Antichrists, der im Tempel Gottes sitzt. Gleich beim Antritt seiner Regierung machte er mit Vernachlässigung der Seelsorge Kalk, um die Mauern Roms wieder herzustellen. Er baute so viele Klöster und Tempel, daß er eher ein Architekt, als ein Pontifex gewesen, und zeigte zur Genüge, daß er nach der Prophezeiung Daniel's den Gott Maosim mit Gold und Silber verehrte. Er verdammte mit seinen Decreten die Ehen. Er brachte den Baalismus [1]) auf, indem er bei den Kirchen Klöster baute, in welchen Mönche Tag und Nacht singen mußten.

Sein Nachfolger Gregor III vermehrte u. a. den Baalismus. Und so geht es weiter in den Papstbildern des Flacius. Gift und Dolch und Unflat und Zaubereien nehmen die Phantasie des Lehrers völlig ein. Natürlich ließen es sich die Centuriatoren nicht nehmen, auch die Geschichte von der Päpstin Johanna ihrem Fundamentalwerk einzuverleiben (IX 337). Gott, sagten sie, hat in diesem Jahrhundert (dem neunten) durch eine denkwürdige Schandthat die Nieder-

[1]) Anspielung auf 3 Kön. 18, 26 ff. Der Choralgesang wird als echt kirchliche Einrichtung gerne von Luther und den Seinen lächerlich gemacht und mit dem Geschrei der Baalspriester verglichen. Siehe auch oben S. 76.

trächtigkeit des päpstlichen Stuhles offenbar gemacht und jene babylonische Hure vor aller Augen gestellt, damit alle Frommen erkennten, daß jene hl. Papstwürde, welche vom ganzen Erdkreis verehrt wird, die Mutter aller geistlichen und leiblichen Unzucht sei, und lernten, sie zu verachten und zu verabscheuen. Denn Johannes Anglus aus Mainz, der nach Leo IV zwei Jahre und fünf Monate den Papst machte, war ein Weib und zwar eine berüchtigte Dirne usw. Diesen Flecken scheinen doch die folgenden Päpste nicht gebilligt zu haben. Sie strichen den Namen dieser Dirne aus dem Papstverzeichnis. Aber sie blieben doch, was sie waren, nämlich die Schutzpatrone aller Abgötterei und Hurerei und Knechte des Teufels. Es wird citiert Ranulfus l. 5 c. 32, Sigebertus ad a. 854. (Man vergl. auch Cent. IX 501, wo Dinge gedruckt sind, die sich schlechthin nicht mehr in die Feder nehmen lassen.)

Mit dem Voranschreiten der Centurien scheint sich der Haß der Centuriatoren gegen das Papstthum zu steigern.

Nicht am wenigsten entlädt er sich gegen den großen heiligen Papst Gregor VII. Man wollte hier nicht einmal den Gang des Centurienplans einhalten, sondern machte schon die Vorrede zu einer Art von Anklageschrift. Heinrich IV, heißt es dort, habe seine schlechten Creaturen in die Kirchenämter eingesetzt, Leute, die der Unzucht ergeben und raubgierige Raben gewesen seien, wahre Harpyen. Doch nicht blos hiedurch verfehlte sich Heinrich, sondern viel abscheulicher und gefährlicher noch in einer andern Sache, daß er sich nämlich der römischen Bestie, dem allergräßlichsten Ungeheuer, welches je die Erde getragen (monstro omnium monstruosissimo), dem Hildebrand, welcher sich Gregor VII genannt wissen wollte, (pudendum et nefandum in modum) unter die Füße warf (Cent. XI a 4).

Denn wenn Heinrich IV auch einmal den Versuch machte, dieses ruchlose Joch des abscheulichen Antichrists abzuschütteln, so brach er doch zusammen und fiel, besonders durch die Perfidie der Seinen, der Weltlichen sowohl, als der Geistlichen, welche jenes römische Ungethüm mit einer falschen Religion geblendet und entnervt hatte. Diesen Ausgang hatte die Freigebigkeit und Verschwendung des Kaisers für seine Hofbischöfe, daß er verrathen an den römischen Papstkaiser, diesen Hirten im Pelz eines Bärwolfs, sich zum Gelächter und zum Hohne machte, mit Füßen auf sich herum treten ließ, und ihm dann einräumte, was weder göttliches noch menschliches Recht gestatten.

Betrachten wir nun andererseits den Hirten von Rom, welcher für den Nachfolger St. Petrus', und für den Stellvertreter Christi auf der

ganzen Welt gehalten werden wollte, wie er die Kirchengewalt, die Schlüssel des Himmelreichs zum Verderben der Leiber und der Seelen und des ganzen Reiches ruchlos mißbraucht hat. Aber hier fühlen wir, wie uns die Worte fehlen, um die Greuel und abscheulichen Schandthaten jenes Menschen der Sünde, des Sohnes des Verderbens, welchen die papistischen Scriptoren selbst, wie z. B. Platina, Schafnaburgensis und andere ebenfalls verabscheuen, nur von Ferne bezeichnen zu können.

Es stieg Hildebrand zum Gipfelpunkt des Papstthums empor, nicht wie Petrus und Paulus, sondern, wie der Teufel über den Sohn Gottes sich erheben wollte, durch Ehrgeiz und Hochmuth, durch Tücke und Gewalt. Denn er war ein verrufener Nekromant (insignis necromanticus), das heißt, er hatte einen Pact und zwar einen unmittelbaren Pact mit dem leibhaftigen Teufel, durch dessen Hülfe er allmählig zu den höchsten Ehrenstellen zu kommen trachtete. Dieses war auch nicht ungewöhnlich bei jenen römischen Kirchengeiern (Romanis istis ecclesiasticis vulturibus), mit einem solchen Teufelsbund nämlich auf die Zinnen der römischen Kirche zu steigen. Außerdem kam er auch nach Art eines Romulus zu jener Würde. Denn viele schaffte er meuchlings aus dem Wege, bevor er die Zügel jenes gewaltigen Kirchenregiments in die Hand bekam, ganz wie es diesem Amte zukommt. Denn der Drache wird nicht zum Drachen, bevor er nicht viele Drachen verschlungen hat. Es war auch jener Hildebrand ein ausgezeichneter Soldat, der gelernt hatte, ohne alle Scheu seine Hände mit dem Blute vieler Menschen zu beflecken.

Was thut nun jener allerwürdigste, mächtigste, unbesiegbare Kirchenkönig? Erstens, wie das Mysterium der Bosheit einst damit angefangen hatte, daß jene Vorsteher, aufgeblasen von dem Titel des römischen Reichs, sich über alles, was Gott heißt, gesetzt haben, so bemühte sich dieser Hildebrand mit Händen und Füßen, wie man zu sagen pflegt, nicht blos jenen Gipfelpunkt festzuhalten, sondern auf alle Weise noch höher hinaufzukommen. In allen Episteln, die er bis an alle Enden der Welt ergießt, die aller Scham völlig baar und ganz unheimlicher Natur sind, bellt er seine Empfehlungen und Lobsprüche und Trophäen von der königlichen oder kaiserlichen Würde der römischen Kirche in die Welt hinaus, dringt sie jedermann auf (oblaterat obtrudit inculcat) und fordert, daß man ihm in allem Gehorsam erzeige. Wenn aber das nicht geschehen sollte, so ruft er alle Furien aus den Flammen der Hölle und hetzt sie auf jene, welche sich auch nur mucksen. Alle Hoffnung auf den Himmel nimmt er ihnen, Erde, Wasser und Feuer verbietet er ihnen mit solchen Donnerworten, daß selbst dem Unschuldigen, wenn er sie liest, nicht blos alle Haare sich sträuben und geradeauf stehen, wie die Borsten der Schweine, sondern auch das Blut selbst im ganzen Körper gerinnen möchte. Wenn er mit dieser Gorgo die Leute erschreckt hat, befiehlt er nach seinen Gelüsten, was er will, und erhält alles was er will.

Zum zweiten, um die offenbaren Malzeichen des Antichrists an sich zu zeigen, promulgiert er das Decret, welches lange vor ihm versucht, aber niemals zu Stande gebracht war, nämlich den ehrbaren Ehestand aller ehrbaren Priester zu zerreißen. In heiliger Ehe waren um diese Zeit noch die Geistlichen in Italien, in Frankreich, in Deutschland und an anderen Orten. Da aber dieser Umstand einem wilden Wollustleben gewisse Zügel anlegte und dem Anhäufen von Kirchengütern und der kirchlichen Machtvergrößerung wenig günstig zu sein schien, so dachte er nicht blos in einem Anflug von Leidenschaft, sondern vielmehr getrieben von seinem rohen Soldatengeiste und um der Machtstellung des römischen Stuhles willen, das Eheverbot durchzuführen und sich so eine ewige Infamie zu bereiten. Zuerst machte er die Sache in Italien ab; nicht mit überzeugenden Worten aus der Bibel oder den alten Kanones, sondern mit seiner Kriegerhand. Denn er war von seinen Truppenhaufen umgeben und wie es einem echten Nachfolger Petri zukommt, zum Dreinschlagen bei der Hand. Natürlich beim Gerassel der Waffen schweigen die Gesetze, namentlich die gerechten. Ungerechte Gesetze machte dieser Tyrann unter Waffengewalt und setzte sie durch. Darauf schickte er seine Geschöpfe, die zweihörnigen Bischöfe, die er zuerst auf seine Worte zu schwören gezwungen hatte, und die er nicht mit dem Hirtenstab, sondern mit seinem blutigen Schwert in Angst und Schrecken setzte, in andere Reiche aus. Oder er befahl auch denjenigen, welche dort sonst die Zinnen der Tempel inne hatten, daß sie mit der äußersten Gewalt und Macht alle auch noch so ehrbaren Ehen der Geistlichen abschaffen sollten, ohne Regung von Barmherzigkeit, ohne irgend welche Bedenkzeit zu gewähren. Diejenigen, welche zögerten und zagten, schreckte er mit seinen Donnerschreiben auf. Er erzwang es endlich, daß diese Lehre der Teufel, wie sie Paulus nennt (2 Thess. 2), aus fürchterlichem Zorne Gottes zum Verderben der ganzen Kirche und im Namen aller Teufel zum Siege kam. Dem Hildebrand selbst aber, wie auch seinen übrigen Sklaven war es gestattet, Hurerei zu treiben. (Hier folgt eine allzu wüste Stelle.) Er hat die Mathilde als Reisegefährtin und Theilnehmerin seiner geheimsten Rathschläge bei sich und führt sie mit sich herum. Denn es ist nicht unanständig, daß der Imperator mit seiner Freundin auf offener Straße einhergeht.

Hildebrand schreitet zu verbrecherischen Anschuldigungen gegen den Kaiser fort und rügt zunächst, wie man es zu machen pflegt, gewisse Laster, die freilich nicht entschuldigt werden können. Unter diesen trügerischen Vorwänden geht er weiter und trägt keine Scheu, den Kaiser selbst von seinem Throne zu stoßen. Denn das war der Zweck, das suchte und betrieb jenes Monstrum, daß er die erlauchte Hoheit der kaiserlichen Majestät seinen schmutzigen Füßen unterwerfe. Als der Kaiser das zügellose Gelüsten des Seelenhirten merkte und dasselbe mit seiner königlichen Gewalt ahnden zu sollen glaubte, dachte jener abscheuliche Verächter der

weltlichen Obrigkeit und Lästerer der Majestät, derjenige, welcher zuerst zugreife, sei im Vortheil, zückte sein geistliches Schwert und traf mit einer gewaltthätigen und furchtbar klingenden Excommunication den höchsten Magistrat des römischen Imperiums. Diesen Kirchenbann schreit er aus in Rom, durch Italien und vor allem durch Deutschland, und wo immer es sonst noch möglich. Er nimmt, was gräulich anzuhören ist, dem Kaiser alle Macht, Würde und Ausübung der kaiserlichen Gewalt, befiehlt allen Unterthanen, ihm nicht mehr zu gehorchen, und von den hl. Eidschwüren, die sie gethan, entbindet er sie alle. Ja er entflammt alle Fürsten und alle Bischöfe mit wüthenden Befehlen, daß sie gegen den Kaiser mit Wort, Wehr und Waffen wüthen und einen andern an seine Stelle setzen. Das ist jene schreckliche Brandfackel, mit welcher dieser römische Hirt Sachsen und ganz Deutschland zu blutigem Kriege gegen ihre gesetzliche Obrigkeit entflammte, nachdem die letztere in keinem Gerichte als dem des römischen Antichrists verdammt worden. Viele Tausende von Menschen sind elend ermordet worden. Das heißt die Schafe Christi sammeln und ihnen den Frieden bringen. Welcher Kakodämon hat jemals für abscheulichere Schlächtereien zum Angriff geblasen, als dieser milde Pastor mit seinem Hirtenstab?

Aber wie ist nun der Ausgang? Gerade so wie jener Sohn des Verderbens es gewünscht hatte. Denn Gott wollte nicht blos den Kaiser wegen seiner vielen Sünden durch den lasterhaften Papst züchtigen, sondern auch ganz Deutschland; es wurde dem Volke bei einer so unwürdigen Behandlung des Kaisers anheimgegeben, ob es nicht etwa ernstlich daran denken wollte, das Joch des Antichrists gänzlich abzuschütteln und die wahre Religion wieder herzustellen. Indessen Finsternis herrschte überall. Man höre also, was geschah. Der Kaiser, entblößt und bespieen von dem römischen Räuber, läßt ganz und gar den Muth sinken und viel demüthiger als der feilste Sklave, der den Kreuzestod verdient hat, seinem Herrn zu Füßen fällt, wirft er sich hin zu den Füßen jenes ungeheuerlichen Feindes Christi und der weltlichen Obrigkeit. In größter Eile und unter den schlimmsten Gefahren kommt er zu rauher Winterszeit nach Italien. Sobald er den Apostaticus [statt Apostolicus] auf Canossa trifft, wird er zunächst von jeglicher Zusammenkunft zurückgestoßen, wie ein Hund. Mit Mühe wird er endlich auf unwürdige Weise vorgelassen. Drei Tage muß er innerhalb jener Mauern mit bloßen Füßen, und aller Abzeichen der königlichen Würde beraubt, von Morgen bis Abend stehen, wie ein Auswurf, Gott und den Menschen verhaßt. Jener Halbgott Hildebrand aber sah von seiner hohen Burg mit wahrem Freudekitzel auf den entmuthigten, verachteten und zerschlagenen Kaiser herab, und erst nach Ablauf jener drei Tage, als er seine Augen genug geweidet, würdigte er ihn einer Anrede usw.

Es folgt ein wirksamer Erguß: Welches Schauspiel hat je die Welt gesehen, trauriger, abscheulicher, empörender als dieses? Sonne, konntest

du eine so ruchlose That jenes römischen Bärwolfs, der so grausam gegen die politische Gewalt wüthete, anblicken, und du, Erde, ein solches Ungethüm auf Canossa ertragen? Aber Gott, erzürnt über die Welt, ließ jene schwarze That zur Reife kommen, sonst hätte die Erde selbst sich aufgethan und jenen Alastor, den Hildebrand sagen wir, mitsammt seiner Burg in ihren gähnenden Schlund hinabgezogen.

Der hl. Petrus gibt als Merkzeichen des Antichrists an, daß er die Obrigkeit verachten wird. Und dieses erklärt und bestätigt der Apostel Judas, welcher sagt, er werde der weltlichen Obrigkeit spotten und die Majestät lästern. Keiner auf der ganzen Welt hat nun so unverschämt, so gemein und so verbrecherisch die weltliche Obrigkeit geschändet, als dieser römische Oberhirt Hildebrand. Denn zu jener Zeit, wo er die Fasces der Kirchengewalt, ohne auf Recht oder Unrecht zu sehen, an sich riß (obgleich er auch vorher schon Beweise seiner Bosheit gegeben), setzte er all seine Verschlagenheit und seine ganze Kraft an die Erlangung seines Zieles, nämlich den Kaiser Heinrich gleichsam an den Haaren von seiner Höhe herunterzureißen, ihn auf den Boden zu werfen, und ihn mit Füßen zu treten, und er ließ nicht ab, bis er nach gerechter Zulassung Gottes seinen Herzenswunsch verwirklicht sah [1]).

Wer wird also noch zweifeln, daß die römischen Päpste leibhaftige (ipsissimi) Antichriste sind? (Cent. 11 a 6b). Hier beginnen die Amplificationen von neuem; aber obige Proben mögen genügen.

Inzwischen aber, sagt der Centuriator, indem er auf „die lutherische Kirche des eilften Jahrh." kommt, bewahrte Gott seine Kirche unter der pestilenzialischen Verwirrung, obwohl sie durch den Zusammenstoß jener höchsten Häupter aufs heftigste erschüttert und bedrückt worden ist und nicht gewagt hat, gegen die kirchlichen und weltlichen Tyrannen auch nur den Mund aufzuthun.

Aber es sagen vielleicht manche: Wenn auch jener einzige Hildebrand ein solcher Alastor gewesen (denn die papistischen Parasiten selbst sind in Verlegenheit, womit sie ein solches Verbrechen auf anständige Weise bedecken sollen), so waren doch nicht alle

[1]) Auch im Catalogus (S. 219) bringt Flacius Aufschlüsse über Gregor VII. Er sei ein Zauberer gewesen und habe Feuer aus den Aermeln geschüttelt; er habe eine consecrierte Hostie ins Feuer geworfen, um die Teufel zu befragen; er habe einmal feierlich vor allen Cardinälen prophezeit, der Kaiser werde noch vor dem Petersfeste sterben, und habe dann Meuchelmörder nach ihm ausgeschickt; er habe auch einst Steine aufs Kirchengewölbe tragen lassen, damit sie von dort auf den Kaiser geworfen würden, wenn er seiner Gewohnheit nach zum Beten käme; aber der dazu bestellte Mann sei von einem Steine erfaßt, selbst hinabgestürzt und umgekommen.

so und man soll nicht wegen des Lasters einer Person das ganze Papstthum des Verbrechens zeihen. Wir antworten: Der Antichrist ist nach Person und Stand, so groß und stark er auch ist, von Gott selbst mit dem klarsten Wort verdammt, wie jedem aus den Merkzeichen, welche vorhergesagt sind, klar und offen ist. Wer aber mit sehenden Augen blind ist, der bleibe blind auf seine eigene Gefahr. Wer schmutzig ist, werde noch schmutziger. Qui sordet sordeat adhuc [1]).

Wie bei Gregor VII, so suchte man auch in der Geschichte Alexander's III die weltliche Obrigkeit gegen das Oberhaupt der Kirche zu verbittern und zu verhetzen. In dem gewöhnlichen Tone erzählen die Centuriatoren unter anderem Folgendes (Cent. XII 1412 sqq.): Als Hadrian IV gestorben war, wurden zwei Päpste gewählt. An Gewaltthätigkeit und Betrug war Alexander überlegen. Als er auf dem Stuhl der Pestilenz saß, gab er sich einen gewissen Schein von Frömmigkeit, war ein ausgezeichneter Antichrist, betete fremde Götter an und bekräftigte die Lehre der Teufel. Nicht unter die letzten Malzeichen des Antichrists müsse man wohl zählen, daß er das gotteslästerliche Volk der Juden mit seinen Decreten unterstützte. Nicht blos geduldet habe er sie, sondern auch ihre zerfallenen Synagogen wieder herstellen lassen. Die weltliche Obrigkeit habe er nicht blos verachtet, der pessimus nebulo habe sie mit Füßen getreten [2]).

In dieser Weise trieben Flacius und die Seinigen ihr Werk durch die Centurien fort. Man vergl. u. a. IX a 2 u. 320 sqq. X a 2ᵇ u. 380. 524. XI a 3 u. 519. Im Jahre 1574 blieb die Publication mit der dreizehnten Centurie stecken. Sie wurde auch später nicht mehr weiter gebracht.

Waren Flacius und die übrigen Centuriatoren, welche ihm auf „sein Gebet und Seufzen vom hl. Geiste zugeordnet" waren, immerhin wegen des Beweises vom „Alterthum der lutherischen Lehre" schon unmittelbar nach der Apostelzeit in Verzweiflung gerathen,

---

[1]) Vgl. Cent. XI 370: De Romanorum Pontificum principatu et tyrannide item de operibus Antichristi in regimine Ecclesiastico. — Ib. 382: Meretrix Babylonica 419 ff. 343, 60. [2]) Ueber diese seine angebliche verächtliche Behandlung Friedrich Barbarossa's zu Venedig, sowie über den Mordplan gegen den Kaiser vgl. Janssen 5, 317 ff.



so hatten sie dennoch einen großen Erfolg zu verzeichnen, der ihnen bei mehr als einem ihrer Nachfolger in späterer Zeit geblieben ist. In der Geschichte und in der Polemik (diese waren von jetzt an kaum noch zu unterscheiden) erhob sich eine wahre Antichristenwuth. Hatte Luther mit Gelegenheit aus „Daniel und der Apokalypse" das neue Dogma vom römischen Antichrist dargethan, so wurden jetzt die Antichristentractate, in welchen die lutherischen Gottesgelehrten die Resultate ihrer Forschungen als Monographien veröffentlichten, eine theologisch historische Specialität. Dieses Beginnen der Reformanten ist ein culturgeschichtliches Phänomen. Man kann nicht ohne Staunen sehen, daß selbst der Cardinal Bellarmin in seinen berühmten Controversen einen eigenen Tractat schreiben mußte, um die Katholiken gegen solche Angriffe zu schützen und den Prädicanten in allem Ernste zu beweisen, daß der Papst nicht der Antichrist sei. Es half nichts.

Derselbe lutherische Professor Hutter, welcher verzweifelnd die Hände ringt, daß die wahre lutherische Lehre Jahrhunderte lang nicht auf der Welt gewesen (oben S. 89), betheuert am Anfange des siebzehnten Jahrhunderts, gleichsam die Errungenschaft des sechzehnten in die Zukunft hinüberrettend: „Von jenem großen Antichrist, für welchen alle Frommen ohne irgend welchen Zweifel den Römischen Papst und jetzt ausdrücklich Clemens VIII halten, spricht der hl. Geist ganz eigens sowohl beim Propheten Daniel 11 als auch beim Apostel Paulus 2 Thess. 2 und gibt unter andern Merkzeichen an, er sei der Sohn des Verderbens und der Mensch der Sünde[1])".

Für die polemische Brauchbarkeit seiner Bücher, insbesondere in gedachtem Sinne, hat übrigens Flacius trefflich durch einen alphabetischen Index, der bis ins kleinste geht, gesorgt. Nicht nur die Colonnen des Werkes gibt er an, sondern sogar die Reihen der Colonne. Diese selbst sind genau abgezählt und jede zehnte mit ihrer Nummer versehen. So beherrscht man durch dieses Register jede Centurie bis in ihre dunkelsten Ecken mit der größten Leichtigkeit und Bequemlichkeit, die man sich nur wünschen kann. Nicht umsonst hebt auch Flacius seinen Index auf dem Titel jeder Centurie hervor. Durch diesen Schlüssel wurden die Centurien tauglich zum Kriege gegen den Antichrist, wie er damals nach Luther's Beispiel von den Prädicanten geführt wurde. Kein Wunder also, wenn wir bis zum Schluß des sechzehnten Jahrhunderts in den Streitschriften der

[1]) De injustissimo Pontificis Romani in Ecclesia Dominatu.

Prädicanten jene drastischen Papstlegenden lesen und zwar manchmal fast Wort für Wort, in gleicher Form, wie sie in den Centurien verewigt sind. (Vgl. Preger 2, 451.)

Wigand und Judex, die ersten wohl, welche den Deutschen besondere wissenschaftliche Abhandlungen über den Papst-Antichrist zu übermachen suchten, gingen hierin allen voran. Daß diese beiden Anregung und Material aus den Centurien hatten, an welchen sie mehrere Jahre sich in hervorragender Weise betheiligten, bedarf keines Beweises. Aber sie citieren jenes Werk nicht, sondern nur gelegentlich dessen „Quellen“ [1]).

Von den „Papstfabeln“, welche laut Janssen's Nachweisen (5, 329 ff.) aus dem Centurienwerke ihren Eingang in die weitesten Kreise der Volksliteratur fanden, erwähnen wir an dieser Stelle nur eine einzige. Es gehört zu den eigensten Verdiensten des Flacius, den falschen Ulrichsbrief und mit ihm die Fabel von den 6000 Kindsköpfen in die Streitliteratur des sechzehnten Jahrhunderts eingeführt zu haben. Denn als jenes falsche Machwerk schon fast vergessen und begraben war, wurde es von Flacius von neuem auf den Markt gebracht. Er weist in seinen Streitschriften auf diesen Brief hin, er gibt ihn zweimal eigens heraus, er einverleibt ihn seinem Catalogus. Von da an findet sich nicht leicht eine größere Schrift gegen die Papisten, welche nicht auch mit den 6000 Kindsköpfen

[1]) In dieser Beziehung haben sie nicht wenige Nachfolger; denn solche, welche die Centurien, wie es z. B. der Hesse Nigrin in seiner „Papistischen Inquisition“ thut, formell citieren, sind nicht gar viele. Die meisten pflegen die „Autoren“ zu nennen, welche bei Flacius stehen: Aventin, Baläus, Barnes und dergl. Unter den „parasytischen Papistenhistorikern“, wie Fischart in seinem „Bienenkorb“ sich auszudrücken liebt, hat besonders Platina die Ehre, in dieser Weise citiert zu werden. Somit entging dem Flacius selbst der Ruhm, als ein Grund- und Eckstein der lutherischen Gelehrtenwelt und ihrer Streitprädicanten damals viel genannt zu werden. Neuerdings feiert Preger die Leistungen des F. „gegen den römischen Papst als den Antichrist“ (2, 451), und Waitz führt F. als „Quelle“ ein. F. hatte es sich übrigens selbst zu verdanken, daß er, in eine Art Lutherwahn verfallen, vielen zum Haß und Gespött wurde. So ließ Kurfürst August die sog. Flaciuskanone gießen. Auf ihr war eine allegorische Figur, der Ehrgeiz, abgebildet, trompetend und mit der einen Hand die Bischofsmütze in die Höhe haltend. Derselben geht ein Flacianer voran, welchem ein Teufel mit einem Blasebalg in die Ohren bläst. Darunter greift Luther dem römischen Antichrist, dem Papst, in die Haare. Die Umschrift lautete: Die Flacianer und Zeloten sind des Teufels Vorboten.

jenes Klosterteichs ausgestattet wäre. Manche redegewandte Prädicanten entwickeln dabei eine ansehnliche Rhetorik [1]).

Von größerem Interesse dürfte es sein zu betrachten, wie spätere und zwar vielgenannte protestantische Historiker, den polemischen Ton des Flacius wie ein theueres Erbe in ihren Werken beibehalten. Im Jahre 1606 ließ Goldast seine „deutschen Geschichtsschreiber" erscheinen [2]). Im ersten Tomus schaltete er eine Chronologie ein, die den bekannten Apostaten De Watt, Vadianus, zum Verfasser hatte. Im zweiten erschien ein Brief des nämlichen mit einem Ausfall gegen die Mönche, im dritten Tomus herrscht Vadianus, wie es im Titel heißt, vor. Schon auf den ersten Blättern der Vorrede legt de Watt den Speer gegen den „römischen Antichrist" ein und spricht von der Ränkesucht der Päpste, die sich der oströmischen Oberhoheit entziehen und die Longobarden mit Hülfe der Franken aus ganz Italien vertreiben wollten. Dann geht er auf den Ordensstand über. Die Ordensleute hätten sich früher nur zu einem rein menschlichen Gehorsam verpflichtet, hätten nach Belieben wieder austreten können. Ja, fügt er mit besonderer Sachkenntnis hinzu, es sind sogar häufig solche, die lange Jahre Mönche gewesen, aus den Klöstern gerufen und zu Bischöfen gemacht worden usw. (Praefatio fol. 3 cf. 33). Diese „Aufzeichnungen deutscher Geschichte" vermehrt Goldast noch um ein unfertiges Elaborat von de Watt über den Zustand der ersten Kirche, oder über das „goldene und silberne Zeitalter" des Christenthums. Die römische Kirche, heißt es darin u. a., habe schon bald nach Constantin angefangen, nicht ohne schändlichen Ehrgeiz nach dem Primate zu jagen, welchen sie später unter Phokas auch erlangte. Nur die hl. Schrift sei Glaubensregel gewesen; was nach Erforschung derselben noch zweifelhaft geblieben, habe man der Nachwelt überlassen und diese Regel sei gleichsam ein unverletzliches Orakel im goldenen und silbernen

---

[1]) Flacius läßt diesen Brief an Nicolaus den Vorsteher der hl. römischen Kirche gerichtet sein, obwohl der Papst Nicolaus und St. Ulrich keinen Tag zusammen auf der Welt gelebt haben und sogar zwei verschiedenen Jahrhunderten angehören. Selbst Luther hatte den Kopf geschüttelt, als man ihm, wie uns Pistorius in seinem dritten Pappusbriefe erzählt, diesen Brief zeigte, der ums Jahr 1520 zum ersten Mal gedruckt worden war (vgl. Weller Repertorium 1404). Flacius meint, die Epistel zeige einen wahrhaft apostolischen Geist. [2]) Rerum allemanicarum scriptores. Francofurti 1606.

Zeitalter bis auf Kaiser Justinian gewesen usw. Selbst wenn dieses Elaborat fertig geworden und irgendwie wissenschaftlich gewesen wäre, würde es durchaus nicht unter die Autoren der deutschen Geschichte gehört haben. So war es überdies ein unfertiger Knäuel von falschen Behauptungen und schändet das Buch doppelt. Goldast jedoch war zufrieden damit, etwas auf den Markt zu bringen zum Kampf gegen den Papst.

Mit Recht verurtheilten die damaligen katholischen Gelehrten sein Verfahren. Es thue ihm leid, schreibt Pistorius im Jahre 1607[1]), daß Goldast, dessen Talente und Arbeiten er sonst nur loben könne, so sehr dem Sectengeist huldige und diesem zu Liebe Altes und Neues, Katholisches und Häretisches, Historisches und Theologisches durcheinander werfe und seine Bücher verderbe. Daß er katholisch werde, dazu zwinge ihn keiner, wenn ihm selbst sein Seelenheil nicht am Herzen liege; keiner hindere ihn auch, seine Begierde, die Katholiken anzugreifen, zu sättigen, nur solle er es nicht am verkehrten Orte thun und seine alten Quellen nicht mit den neuen Thorheiten verunehren.

Als das zertretene Deutschland sich vom dreißigjährigen Kriege etwas erholte, und die Geschichtschreiber wieder lebendig wurden, fehlte es nicht an solchen, welche sich von der Schmähhistorie des vorhergehenden Jahrhunderts lossagen wollten, und der Welt unparteiische Geschichte versprachen. Unter diesen verdient keiner mehr Beachtung als Gottfried Arnold.

Wenn damals von irgend einem Protestanten objective Geschichte zu erwarten war, so von ihm. Arnold war ein Mann von Talent, von erstaunlicher Belesenheit und von großer Selbständigkeit. Wegen seiner Freiheit des Denkens mußte er von den lutherischen Cantonisten manches Herbe über sich ergehen lassen. Er versichert nun auch mit den nachdrücklichsten Worten, daß er in seiner Geschichte die Objectivität wahren wollte und hat zum Ueberfluß das Wort „unparteiisch“ auf dem Titel. Es solle ihm keiner übel nehmen, sagt er[2]), „daß er das erste Wort auf dem Titelblatt immer vor Augen gehabt, nämlich daß er eine unpartheiische Historie schreiben und also selber gegen alle indifferent sein müsse.“ Die lutherischen Prädicantenhistoriker tadelt er freilich scharf[3]). Er er-

[1]) Epistola ad Goldastum p. 191. [2]) Unparteiische Kirchenhistorie. Vorrede über den dritten und vierten Theil der Kirchen- und Ketzerhistorie N. 5. [3]) „Es ist bisher“, sagt er (Vorrede zum ersten Theil 21—23) meist ebenso in der Kirchenhistorie ergangen, daß man ohne Erkenntniß

klärt sogar, die Schäden wieder gut machen und die Bahnen der Flacianischen Geschichtschreibung verlassen zu wollen. „Da nun fast bis zweihundert Jahre", sagt er u. a.[1]), „denen übrigen Haufen sonderlich denen Papisten ihre Mängel genug und übergenug aufgedeckt worden und solches meist, wie nicht zu leugnen und am Tage ist, mit großer Heftigkeit und eigener Erhebung, Selbstgefälligkeit und Parteilichkeit geschehen, so möchte ja wohl desto heilsamer sein, wo anstatt des eitlen Ruhmes und so vieler falschen Vorurtheile einmal aus den domestiquen Urkunden eine Prüfung des eigenen Zustandes angestellet würde [2]).

Indessen auch bei Arnold ist keine Spur von Billigkeit der katholischen Kirche gegenüber zu finden. Er setzt „das Handwerk" der lutherisch-flacianischen Historiker, „den Papisten etwas vorzuwerfen und sie wacker zu schelten" auch in seiner Historie rüstig fort. Vor allem ist auch ihm der Papst Antichrist. Schon auf den ersten Blättern seines Werkes spricht er vom Papst- und Antichristenthum als gleichbedeutenden Dingen [3]). Gregor der Große, der heilige

---

seiner selbst nur etwa den Papst und andere so man sich zu Gegnern erwählt, scheußlich abgemalt, das andere alles was zum vollständigen Bericht der ganzen Geschichte gedient, ausgelassen oder verfälschet. Ich will nicht von allen sagen, sondern man sehe nur selbst die gemeinen Compendia und andere Particularschriften nacheinander durch, ob nicht ein jeder seine eigene vermeinte Religion bis in den Himmel erhebt, deren Lehre unbetrüglich und die Actiones untadelich macht, hingegen wie man alle anderen Worte und Werke ohne Unterschied bis in die Hölle hinunter verdammt, oder doch so schwarz und häßlich abmalet, daß der Leser kaum ohne Ekel und Verdruß daran denken kann." [1]) Theil 2 Vorrede a 2ᵃ. [2]) In der That sagt er auch den Protestanten manche bittere Wahrheit und verschont selbst Luther und den Luthercultus nicht. Die Lutherischen, sagt er (Buch 16, 5 n. 21—22) hätten „Abgötterei mit Lutheri Haus getrieben, bis es Gott zu einem sonderbaren Zeugniß verbrennen lassen". Insbesondere habe man von der Säule darin viel tausend Splitter abgeschnitten, die für Zahnweh und andere Gebrechen helfen sollten Man habe Luther selbst den fünften und letzten Elias, den Wagen Israelis und seiner Reiter, Gottes herzlieben Engel und nach seinem Tode heilig, den heiligen Mann, den göttlichen Lutherum genannt. Er wagt auch anzudeuten, es seien in den Schriften Luther's „nicht wenig Oerter, von denen zu wünschen wäre, er hätte sie ausgelassen" (16, 5 n. 29). Von den Schmähreden der Reformanten gegen die Katholiken sagt er (16, 6 n. 4): „Schon zu Lutheri Zeiten suchten viele ihr Christenthum darin, daß sie auf den Papst und die Mönche scholten". Es wurde dazumal, wie es noch ist, recht ein Handwerk, daß, wer den Papisten etwas vorwerfen und wacker schelten konnte, der bessere war (16, 34 n. 1). [3]) 1, 2 n. 7.

Papst, gilt ihm als der erste offenbare Antichrist. Aus seinen Worten „kann man den Antichrist mit Händen greifen". Er war nach Arnold ein Heuchler [1]), die damaligen Geistlichen waren großentheils Jungfrauenschänder und Ehebrecher [2]), sie richteten viel Mord an [3]). Die Bekehrungen der Heiden zum Christenthum ist nichts anderes als die Ueberführung derselben zum Aberglauben und zur Abgötterei. „Wenn diese und jene Völker unter das Joch des Papstes gebracht und zu unzähligen Aberglauben und Abgottereien angeführt wurden", sagt Arnold, „so nannte man dies Bekehrungen" [4]). Den Tempeln der Heiden legten sie die Namen ihrer Götzenheiligen bei und verwechselten also Götzen mit Götzen, man trieb Abgötterei mit den Reliquien, setzte die Concilien über die Evangelien und verfluchte den, der es nicht ebenso machte [5]), der Satan stellte die Pfaffen auf die Höhen der Altäre und die andern mußten sie als Götzen anbeten [6]). So geht es dann von Gregor dem Großen an fort durch den Lauf der Jahrhunderte bis es im fünfzehnten Jahrhunderte heißt [7]), „daß es diesmal mit der Abgötterei der Päpste aufs höchste gekommen, als welche sich über Gott und alles wirklich und ungescheut erhoben gehabt. Und zwar so, daß darin nicht nur der Hochmuth geherrscht und seinen höchsten Grad erreicht hat, sondern daß auch alle Laster, Sünde und Schande frei und ungestraft blieben."

Kaum hatte Gregorius, der noch ein wenig ehrbar und scheinheilig war, das Haupt geleget, so folgten hernach solche, die ihre Greuel öffentlich darlegten [8]). Der erste, Sabinianus, war ein recht ungeheuer und böses Thier. „Er hat ein so schändlich Leben geführt, daß ihm endlich ein Gespenst in der Gestalt Gregorii erschienen, worüber er vor Grauen und Schrecken gestorben", der folgende, Bonifatius III, wird zu dem offenbaren Antichrist gerechnet usw. Papst Martinus I hat „das Plattenscheeren der Pfaffen befohlen". Ingleichen, welches merklich ist und von der papstenzenden Clerisei zu wissen dienet, hat er die Copulation der Eheleute festgesetzet und das alle Jahr neue Salben zu ihrer Schmiererei gemacht würde [9]).

Die bevorstehenden Geschichten, heißt es dann weiter [10]), haben uns noch lange nicht den höchsten Grad der Bosheit von den Päpsten und der ganzen Clerisei gewiesen. Jetzo können wir den Greuel des Antichrists immer deutlicher erkennen, je gröber und unverschämter er bei Allen seinen Excessen worden ist. Die Excesse, welche der unpartheiische

---

[1]) 6, 3 n. 9. [2]) 6, 4 n. 4. [3]) 6, 5 n. 2. [4]) 7, 1 n. 9. [5]) 6, 2 n. 6—7. [6]) 6, 2 n. 9. [7]) 15, 2 n. 4. [8]) 7, 2 n. 1. [9]) 7, 2 n. 9. [10]) 8, 1 n. 1.

protestantische Historiker von den Päpsten zu erzählen weiß, sind allerdings wahrhaft abschreckend. „Mit Raub und Mord", sagt er, „grassirten sie wie die wilden Bestien" und „mit solchen Mitteln pflanzten sie ihr Reich fort."

Benedict IX[1]) war ein offenbarer Zauberer, der die Weibspersonen behexte, daß sie ihm nachlaufen mußten und das Volk öffentlich zur Zauberei verführte, auch endlich im Wald vom bösen Geist umgebracht wurde. Dergleichen schöne Früchte, setzt der Verfasser hinzu, findet man diesmal und sonst mehr von den Päpsten.

Noch roher, wo möglich, sind die Auslassungen des Verfassers gegen den großen und heiligen Papst Gregor VII[2]), den er mit Vorliebe Höllebrand nennt. Was dieser, sagt er[3]), für Hexerei und Greuel vorgenommen, ist hier zu weitläufig zu erzählen. Zum Exempel er warf die Hostie vom Abendmahl ins Feuer, und wollte durchaus auf zauberische Art wahrsagen, wie es mit dem Kaiser ablaufen würde. Einstmals ließ er drei arme Leute geschwind bei der Peterskirche ohne Urtheil und Recht an den Galgen hängen. Ein andermal ließ er einem jungen Menschen, den er schon losgesprochen hatte, einen Fuß abschneiden, davon er sterben mußte. Wie schändlich er mit Mathilde, des Herzogs von Lothringen Wittwen gelebt, verschweigen die Scribenten auch nicht. Dieses mochte ein listig und freches Weib sein, welche dieser Papst dem Herzog Welph anhieng, damit er desto sicherer mit ihr umgehen und ihr Vermögen wider den Kaiser gebrauchen konnte. Von des Papstes Sklaven wird sie eine andere Debora, eine Tochter des hl. Petri und vortreffliche Frau genannt. Das machte sie war stets um den Papst und ihm in allem zu Dienst und Gefallen, wie die Autoren ausdrücklich schreiben. Seine „übrige Frechheit offenbarte der Papst" in den gräulichen Händeln wider den Kaiser.

Wie brutal und boshaftig dieser Höllebrand oder Gregorius den Kaiser Heinrich tractirt, sei nicht arg genug zu beschreiben. Er habe diesen mit bloßen Füßen mitten im Winter drei Tage lang vor seiner Wohnung stehen und noch dazu hängen lassen, „da er indessen bei der bewährten Hure Mathilde war." „Dieses", setzte der Verfasser nach seiner Erzählung hinzu, „ist der kurze Inhalt der Tragödie, so die Pfaffen mit diesem Kaiser gespielet haben, welcher denn der erste Kaiser gewesen, den sich die Päpste in den Bann zu thun unterstanden haben." Auch der angebliche meuchelmörderische Anschlag auf den Kaiser wird nicht übergangen: Als der Kaiser seiner Gewohnheit nach auch zu Rom täglich in einem Ort allein betete, trug ein Bösewicht ohne Zweifel auf Anstiften der Pfaffen einen großen Stein oben auf den Boden, gleich wo der Kaiser knieete, und wollte nun den Stein ihm auf den Kopf werfen, fiel aber zugleich mit

---

[1]) 11, 2 n. 5. [2]) 11, 1 n. 6; 2 n. 5. [3]) 11, 2 n. 3—4.

herab und zu Tode. Die ganze Schmähgeschichte gegen Gregor VII wird endlich mit einigen Schimpfworten beschlossen: „Dieses sei genug, heißt es [1]), von diesem Unthier dem Papst Höllebrand, vor und nach welchem die andern Päpste um diese Zeit nicht viel besser waren."

All diese Schmähfabeln hält Arnold gegen Cardinal Baronius, der schon vor mehr als hundert Jahren die Entstellungen aus den Quellen berichtigt hatte, ausdrücklich aufrecht, nicht weniger wie jene boshafte Erfindung, daß Alexander III dem Kaiser in Venedig auf den Nacken getreten [2]). Es sei gewiß, daß davon zu Venedig Denkmale vorhanden gewesen. Ja die Juden selbst hätten die Sache als einen großen Greuel von den Christen angemerkt, da sie am Rande fein dabei setzten, dem Kaiser sei damit ein unaussprechlicher Schimpf geschehen.

Die Päpste ließen nach Arnold andererseits den Kaisern gerne ihre Gräuel passieren, wenn diese Herrscher nur ihren wackelnden Stuhl befestigen und erhöhen konnten. So geschah es mit Justinian, der ein abgefeimter Bösewicht war. Es ist bekannt genug, wie sie immerdar auf Justiniani Ausspruch gepocht haben, daß die Kirche zu Rom das Haupt aller andern sei, wie er sie also in einem Brief an Papst Joannem genennt hat. Durch Justinians Gesetze seien die abergläubischen Ceremonien bestätigt und fortgepflanzt worden, als die Anbetung der Heiligenbilder und Reliquien, das Fegfeuer, Wallfahrten, Gelübde, Festtage, Kirchenornate und andere unzählige Neuerungen, welche die papistischen Theologi und Juristen haufenweise aus dem Corpus Juris des Justinian anführten.

„Die Mönche", heißt es bei Arnold [3]), waren meistens die ärgsten Buben und Bösewichter, die der Teufel und Papst zu den allerwichtigsten Vortheilen brauchte, sonderlich zu der vorgegebenen Bekehrung der Völker. „Die armen Leute sperrten Maul und Nasen auf, wenn sie einen solchen Heuchler in seltsamen Habit und so verstellten albernen Geberden sahen, und gaben her, was sie konnten". „Man muß erstaunen über den Frevel nnd die unverschämte Bosheit der Klerisei, sonderlich der sogenannten Apostel und Bekehrer, was für Greuel sie den armen Leuten unter dem Namen des Christenthums verkauft haben. Die Priester fielen sogar auf die grausamsten Frevelthaten, die von keinem Heiden, geschweige von Christen, am wenigsten von Lehrern zu vermuthen stehen und gleichwohl annoch nicht ungemein sind. Zum Exempel, sie wurden rechte

---

[1]) 11, 2 n. 5. [2]) 12, 1 n. 7. [3]) 7, 2 n. 3—6.

Hexenmeister, hingen sich an die Zauberer, Wahrsager und dergleichen Geschmeiße.

Die Schmähungen Arnold's gegen den hl. Bonifatius sind noch niederträchtiger als die des Flacius. Der hl. Bonifatius ist ihm ein Erzignorant, ein Idiote, ein Leutebetrüger, ein beschrieener Landbetrüger [1]). „Wie ärgerlich er mit einer Nonne aus England, Lieba geheißen, gelebt, ist offenbar". Er hat sie im Kloster Fulda, dahin sonst keine Weibspersonen kommen durften, gehalten, und ihr daselbst öffentlich zu predigen vergönnt, auch begehrt mit ihr in einem Grabe zu liegen. Zu geschweigen, was man von seiner Verwegenheit, Hoffart und unruhigem Kopf liest. Summa die Verständigen halten ihn mit Wahrheit für einen rechten antichristlichen Pfaffen, wie ihn die Historici beschreiben, und für ein Glied des Thiers in der Offenbarung Johannis, welches noch klärer werden sollte, wenn es Zeit und Raum zuließen, seine Dinge zu erzählen [2])."

Es scheint in der That unbegreiflich, wie Arnold bei dieser Art zu schreiben, sein Buch unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie betiteln und versichern konnte, er habe diesen Titel stets vor Augen gehabt. Allein es finden sich in dem Buche selbst Stellen, welche einige Aufklärung geben. Der Verfasser hebt rühmend hervor, daß in den ersten Jahren noch alle, Lutherus, Zwinglius und die übrigen für einen Mann gegen den Papst standen und deshalb „Segen" hatten. „Dazumal, sagt er, stunden sie noch alle Lutherus, Zwinglius und die übrigen vor einen Mann gegen den Papst, hatten auch reinere Absichten und blieben noch die Aergernisse des Gezänks und auch anderer bösen Affecten zurücke, daher ungleich mehr Segen gespüret wurde [3]). „Ich will", heißt es dann [4]) von dem heidnischen Wesen unter den Lutheranern, „die Gedanken eines neuern Scribenten hersetzen und dem gescheidten Leser den unpartheiischen Ausschlag überlassen, gleichwie dieser (Quirinus Kuhlmann) unpartheiisch, wiewohl allzu hart scheint geschrieben zu haben, jedoch aus tiefster Einsicht in das Elend: ‚Luther eiferte wider den päpstlichen Baal, wie Jehu und dieses war hoch zu erheben, er ließ aber nicht von des Papstes Gräueln und dieses war hoch zu schelten.' ‚Er lehrte den Papst hassen, wie auch sein Wahlspruch aus bloßem Papsthaß gekommen, da er nur dessen Teufelskälber die heidnische päpstliche Zanktheologie und Zankphilosophie hätte vertilgen und den anti-

---

[1]) Buch 8, 2 n. 4–6. [2]) 8, 1 n. 7. Citiert werden die berüchtigten Wolfius und Baläus. [3]) 16, 6 n. 1. [4]) 16, 6 n. 6.

christlichen Doctornamen mit dergleichen Hochschulteufeleien ausrotten sollen.' Mit welchem (Quirinus Kuhlmann) ein bekannter Doctor (Beza) übereinstimmt, da er gesteht: ,Wenn diese beiden Leute Lutherum und Zwinglium nicht die Sünden der Welt zertrennt hätten, so sollte wohl der römische Antichrist schon längst überm Haufen liegen. Es wird aber, sagt Arnold von seinem Buch, die folgende Ausführung klar machen, ob die Sünden der ganzen Welt oder nicht insonderheit der Theologen selber an solchem Elend und Hinderung der Besserung Schuld gewesen." Der richtige und allein unparteiische Standpunkt ist ihm also wohl der, daß man die Parteien unter sich vergesse und sich zusammenthue, um die katholische Kirche nicht blos zu hassen, sondern bis zur Vernichtung zu bekämpfen. Zu diesem Kampfe sind ihm auch solche Schmähgeschichten gut genug, welche schon vor hundert Jahren widerlegt worden.

Arnold widmete sein Werk dem Churfürsten Friedrich III, dessen gesammte Unterthanen (d. h. lutherische und calvinische) in ungekränkter Gewissensfreiheit leben könnten. Er wurde auch später von Brandenburg adoptiert und dort zum königlich preußischen Historiographus gemacht.

Das Werk fand nicht wenig Anklang. Freilich die orthodoxlutherische Geistlichkeit machte ein saures Gesicht und konnte es selbst über der lutherischen Mißhandlung, womit Arnold den römischen Antichrist und seine Teufelssynagoge bedacht hatte, nicht verschmerzen, daß dieser Calvinist auch den Lutherischen einige recht derbe Seitenstöße versetzt hatte. Aber abgesehen von dieser lutherischen Partei wurde das Buch bei den Protestanten mit solchem Beifall aufgenommen, daß es trotz seines ungeschickten Umfanges noch im Jahre 1741 eine weitere Auflage erlebte.

Das Speculum vitae s. Francisci et sociorum in den Handschriften.

Von Franz Ehrle S. J.

Nach den Quellen ersten Ranges: den vier Lebensbeschreibungen des hl. Stifters, den Aufzeichnungen Giordanos da Giano und Thomas' von Eccleston, der Chronik Salimbenes, dem Katalog Bernards, von Bessa, der Chronik der 24 Generäle, den Chroniken Glaßbergers, Johanns von Komorow und des Marianus Florentinus bleiben noch einige Compilationen zweiten und dritten Ranges übrig, welche immerhin einige Beachtung verdienen theils wegen der Richtung, die sie verfolgen, theils wegen der Hilfe, die sie uns leisten, um die Quellen gewisser Auffassungen und Angaben festzustellen und dadurch an den üblichen Darstellungen, zumal dem großen Annalenwerk Waddings, die nöthige Kritik zu üben. Ich möchte hier Notizen über einige dieser Quellen zusammenstellen, mehr in der Absicht, jemanden, der sich eingehender mit denselben befassen wollte, einige Fingerzeige zu geben, als mit dem Vorsatz später selbst genauer auf sie einzugehen.

Das Speculum vitae S. Francisci et sociorum. Zu dem was ich schon früher[1]) über diese Compilation gesagt habe, trage ich noch Folgendes nach.

In dem 1381 verfertigten Verzeichnis der Hss. von St. Francesco in Assisi findet sich Bl. 45ᵃ Actus sanctorum fratrum sociorum beati Francisci, cum postibus, cuius principium est: *Ad laudem et gloriam domini nostri Jesu Christi et*

---

[1]) S. diese Ztschr. 7 (1883), 392 f.

sanctissimi patris nostri Francisci, finis vero: *quidam sanctus in magna tribulatione positus etc.,* in quo libro omnes quaterni sunt XII.

Dies war eine der Compilationen, welche uns in mehreren Hss. des 14. und 15. Jahrhunderts erhalten sind. Aus ihnen stellte sich der Herausgeber des Speculum von 1504 seine Sammlung erbaulicher Züge zusammen. Von solchen Hss. nenne ich vor allem cod. Vatic. 4354, auf welchen ich sogleich näher eingehen werde; sodann cod. Theol. lat. Quart. 196 der königlichen Bibliothek in Berlin, in welchem sich auch die Denkwürdigkeiten des Giordano da Giano finden; es gehören ferner allem Anscheine nach hieher cod. 1743 (1350) und cod. 904 (nach der früheren Zählung) der Bibliothek Mazarine in Paris und cod. 1. G 17 der Lemberger Universitätsbibliothek, cod. 48 des Trinity-College in Oxford. Der cod. Vatic. 4354, auf welchen bereits Panfilo da Magliano [1]) aufmerksam machte, ist ein Papierband in Octav von 157 Blättern aus dem Ende des 14. oder dem Anfange des 15. Jahrhunderts. Unter der Aufschrift: Incipit antiqua legenda sanctissimi patris nostri Francisci et aliorum beatorum fratrum sui ordinis enthält er eine höchst unordentliche Sammlung erbaulicher Züge und Nachrichten aus der älteren Franciscanergeschichte. Dieselbe stimmt, so viel ich sehe, so ziemlich mit der von Perlbach [2]) beschriebenen Compilation der Berliner Hs. überein. Da jedoch die eben erwähnte Beschreibung des Berliner Codex zur Classificierung der hieher gehörigen Hss. nicht genügt, so gehe ich auf die vaticanische Hs. etwas genauer ein und theile aus ihr den wichtigeren Theil des ersten Prologs noch einmal in verbessertem Texte mit.

Es scheinen in dem Bande vorzüglich drei Theile zu unterscheiden, von welchen jeder mit einem eigenen Prolog eingeleitet wird.

Der Prolog des ersten Theiles (Bl. 1ª bis 46ª) lautet: Fac sesundum exemplar, quod tibi in monte monstratum. Exod. — Summum ac principium virtutis ac perfectionis exemplar.. Nach einer ascetischen Ausführung, in der die Decretale *Exivi de paradiso* vom Vienner Concil erwähnt wird, folgt Bl. 1ª: *Quamquam* [3]) autem preclara vite ipsius opera per venerabilem et autenticum virum dominum et magistrum fratrem Bonaventuram stilo venustissimo sint descripta,

---

[1]) Storia compendiosa di S. Francesco e de' Francescani I 6. [2]) Im Neuen Archiv VI 606 f. Es entging ihm die eben erwähnte Angabe Panfilo's. [3]) Ich hebe die im Berliner Text gemachten Verbesserungen durch die Cursive hervor.

plurima tamen valde notabilia et utilia, zelum caritatis, humilitatis et paupertatis nec non circa predictorum et regule tocius observationem, intentionem et voluntatem ipsius sancti exprimentia tam in legenda veteri, de qua idem frater Bonaventura sepius longas orationes et passus de verbo ad verbum in sua legenda posuit, quam etiam in dictis veridicis (1b) sociorum sanctorum beati Francisci per viros probatos ordinis redacti[s] in scriptis; quorum sociorum vita sancta et miracula, quibus post mortem eos magnificavit altissimus, ipsorum dicta et testimonia credibilia reddit, iuvenis[1]) cum essem studens in Avinione reperi, quorum aliqua *pro mea* interdum devotione movenda[2]) seu potius excutienda pigricia collegi et inferius annotavi.

Posui autem primo rara et ardua facta seu miracula patris nostri, que in legenda nova, ut predicitur, non habentur, quorum quedam in libro reverendi patris et domini fratris Fridrici archiepiscopi Rigensis ordinis nostri studiosissimi *viri* et eiusdem ordinis iuxta zelatoris ac tocius iusticie amatoris reperi; quedam vero sumpta et reportata sunt de legenda veteri ipsius sancti, quam et generalis minister me presente et aliquoties legente fecit sibi et fratribus legi[3]) ad mensam in Avinione[4]), ad ostendendum eam esse veram, utilem et autenticam atque bonam; nonnulla vero sumpta de scriptis sanctorum sancti predicti sociorum vitam sanctam[5]) et gesta sociorum sanctorum eius exprimentibus, quorum in ipsis nomina exprimuntur; *demum* etiam quedam de sancto Antonio rara scripsi et de sancto Johanne de Alvernia ac de aliis, quorum memoria in benedictione est et nomina scripta sunt in libro vite. — Deprecor autem eos, ad quorum usum devotionis huiusmodi papirus vel exemplatum ipsius deveniet, quam non tamquam novum opus vel compilationem faciens, sed ab aliis posita et formata transscribens collegi, sue me devocionis, oracionis et meriti facere dignentur participem, amore domini nostri Jesu Christi, cui est honor et gloria in secula seculorum. amen.

Das erste Capitel handelt: De perfectione paupertatis et primo, qualiter beatus Franciscus declaravit voluntatem Christi super observatione regule. — Es beginnt: B. Franciscus fecit tres regulas, scilicet illam, quam confirmavit sibi papa Innocentius sine bulla; postea fecit aliam breviorem, et hec perdita fuit; postea illam, quam papa Honorius confirmavit cum bulla, de qua regula multa fuerunt extracta per ministros contra voluntatem B. Francisci...

---

1) Hs. In imis; Perlbach corrigiert in seinem Text: mirans. 2) Hs. per me interdum devotione monenda. 3) *Berol.* legi ammodo. 4) *Berol.* fehlt: in Avinione; *Vatic.* Aviniona. 5) *Berol.* sancti.

Der erste Theil beschäftigt sich mehr mit dem Leben und den Tugenden des hl. Ordensstifters. Diese erbaulichen Züge enden Bl. 37[a] mit dem Capitel (89): Que fuit causa, quare B. Franciscus voluit committere romane curie(!). — Cum natorum soboles multiplici ubique iam numero .. endet: exhibere non cessat ad laudem domini nostri Jesu Christi, amen. — Als Anhang folgt Bl. 37[a] bis 46[a] eine Sammlung von Ermahnungen und Gebeten des Heiligen: Bl. 37[a] Exhortatio ad sorores ordinis S. Clare. — Similiter illis diebus. Hierauf Bl. 37[b] das Testament, Bl. 39[a] Ammonitiones B. Francisci. Schließt Bl. 43[b] bis 46[a] mit der epistola B. Francisci missa universis christianis, mit den Worten: si in eis perseverabunt usque in finem, benedicat eis Pater et Filius et Spiritus Sanctus, amen.

Auf Bl. 46[a] beginnt ein zweiter Theil: Incipit prologus quidam: Sanctorum splendor et gloria, dei Filius .. [1]) Er bildet den Uebergang zum Berichte über den heiligen Lebenswandel der ältesten Gefährten des Heiligen. In diesem Prolog betheuert der Compilator: Sed absit ut tantam multitudinem fratrum a centum XXVIII annis citra in XXXVI provinciis totius ordinis, qui fuerunt et sunt professi regulam et evangelicam vitam et ex hac vita assumpti et adhuc multa milia degunt in terris ad tam exiguum numerum redigam, ut istos dumtaxat sanctos et stellas reputem luminosas, qui hoc tenuissimo rescripto sunt conscripti. Endet: apud homines minor est gloria. Das erste Capitel Bl. 47[a] beginnt: In provincia B. Francisci in peculiari domini civitate Assisi.

Es werden nun zunächst ähnlich wie es bereits Bernard von Bessa [2]) in seinem Liber de laudibus B. Francisci gethan hatte und später Bartholomäus von Pisa in dem Liber de conformitate vitae beati Francisci ad vitam Christi that, eine Menge von Orten aufgezählt, an welchen durch Heiligkeit und Wunderkraft ausgezeichnete Brüder ihre letzte Ruhestätte gefunden haben. Unter den Martyrern Bl. 51[b]: frater Stephanus de Ungaria martyr felix *noviter* in Sarag ab infidelibus percussus.. Dies geschah nach Wadding [3]) am 22. April 1334. Bl. 52[a] bis

---

[1]) In der Venediger Ausgabe von 1504 Bl. 198 f. [2]) Siehe diese Ztschr. 7 (1883), 327. [3]) Ad ann. 1334 n. 4 s. und in dessen Verzeichnis der Martyrer im Anhang zu den Scriptores.

53b einige Notizen über Portiuncula und Alvernia, hierauf Bl. 58 wieder Züge aus dem Leben des hl. Franz, Bl. 65b des hl. Anton von Padua, Bl. 67b des Fr. Johannes von Alvernia und Bl. 72b des sel. Conrad von Offida, an letzter Stelle das Leben des Fr. Johannes de Penna, welches im Capitel: Quomodo angelus domini locutus fuit fratri Johanni de Penna, cum adhuc erat puer in habitu seculari — mit den Worten schließt: migravit a corpore et transivit ad dominum, cui est laus etc.

Mit Bl. 77b beginnt ein dritter Theil mit der Aufschrift Incipiunt actus sancti Francisci et sociorum eius [1]), et primo de perfecta conversatione et expropriatione sancti fratris Bernhardi ad predicationem sancti Francisci patris nostri et sunt multum devota. — Der Prolog: Ad laudem et gloriam domini nostri Jhesu Christi et sanctissimi patris nostri Francisci hic scripta sunt quedam notabilia de ipso sancto Francisco et sociis eius et quidam actus eorum mirabiles, qui in legendis eius pretermissa sunt, et fuerunt et sunt valde utilia et devota. — Primo ergo sciendum, quod beatus pater noster Franciscus in omnibus actibus suis fuit Christo conformis. Nam sicut Christus benedictus in principio sue predicationis assumpsit XII apostolos.. — Es folgen nun erbauliche Züge aus dem Leben der ersten Gefährten und des Heiligen selbst. Den Schluß Bl. 153a bis 157a bildet ein Bericht über den Portiuncula-Ablaß (De legenda Portiuncule); beginnt: Cum S. Franciscus apud S. Mariam de Portiuncula esset . . endet in dem Publicationsprotokoll von 1277: fratris Reinerii scripsi et publicavi, amen.

Die Beschreibung des cod. 1743 (ehemals 1350) der Bibliothek Mazarine in dem neuen Katalog A. Molinier's [2]), welcher sich sonst durch Reichhaltigkeit und Genauigkeit in litterar-historischer Beziehung auszeichnet, ist durchaus ungenügend. Die Hs. enthält außer der Legende der drei Gefährten Bl. 54a bis 73b drei hieher gehörige Stücke. Das erste, Bl. 1a bis 54a, welches Molinier durch Erneuerung des längst abgethanen immanis error einem Thomas de Ceparano zuschreibt, mit dem Titel: Speculum perfectionis status fratris scilicet beati Francisci. — Istud opus compilatum est...

---

1) In dem Venediger Druck von 1504 Bl. 83 f. 2) Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Mazarine II 224.

Zur näheren Bezeichnung bemerkt Molinier, dieser Theil stimme mit der von dem Bollandisten Suyskens (Octob. tom. II 550') beschriebenen Hs. überein. Dieses Citat bezieht sich offenbar auf die dritte Pariser Ausgabe[1]) dieses Bandes. Aber an der bezeichneten Stelle beschreibt der Bollandist nicht seine Hs. (über welche er überhaupt nichts Genaueres mittheilt), sondern die älteste seiner drei Ausgaben: die von Metz 1509[2]). Der Molinier'sche Katalog läßt uns also nicht einmal errathen, welcher der drei Theile des cod. Vatic. den Eingang dieser Pariser Hs. bildet. Zweitens folgt Bl. 73^b^ bis 134^a^: Incipiunt quidam actus mirabiles b. Francisci et sociorum eius primorum. — Ad laudem et gloriam domini. Es ist dies wohl der dritte Theil der vaticanischen Hs. Drittens finden sich Bl. 134^a^ bis 140, wie in cod. Vatic. am Ende des ersten Theiles (Bl. 42^b^ bis 46^a^), Hec sunt verba sacre ammonicionis, Ermahnungen und Briefe des hl. Stifters.

Nicht minder wichtig ist in derselben Bibliothek Mazarine der cod. 904 (nach der früheren Zählung), der gleichfalls nach der Vita trium sociorum das Speculum enthält, geschrieben 1460 in Zelchem prope Dyest.

Noch dürftiger ist die Beschreibung der Lemberger Hs.[3]) Dieselbe besteht aus drei Theilen. An erster Stelle findet sich die bekannte Chronica XXIV ministrorum generalium. Hierauf folgt eine der Lebensbeschreibungen des hl. Franz. Nach den mitgetheilten Anfangs- und Schlußworten ist es die des hl. Bonaventura. Der dritte Theil beginnt: Incipit antiqua legenda sanctissimi patris nostri Francisci et aliorum beatorum fratrum sui ordinis, und schließt in einem Capitel de inventione montis Alvernie mit den Worten: tunc Fr. Leo recessit valde consolatus. In illa vero XL^ma^ in eodem monte apparuit circa festum exaltacionis sancte crucis. — Das Incipit dieses dritten Theiles stimmt genau mit dem Eingang der vaticanischen Hs.; doch nach den Schlußworten zu schließen, reicht die Lemberger Hs. nur bis Bl. 56^b^ des von mir beschriebenen cod. Vatic.

---

[1]) Von der Antwerpener Originalausgabe erschien ein Neudruck in Brüssel 1858 und hierauf 1863 der entsprechende Band der ed. Palmé.
[2]) Impressum Metis apud Jasparem Hochffeder 1509. Die Angaben über diesen Druck passen aufs genaueste auch auf den von Venedig 1504.
[3]) Historisches Jahrbuch VIII 194.



Von andern hieher gehörigen Hss. erwähne ich cod. 48 des Trinity-College in Oxford aus dem 15. Jahrhundert Bl. 36 bis 66. Der Eingang[1]), welchen Cox[2]) mittheilt, stimmt genau mit dem dritten Theil der vaticanischen Hs., mit welchem, wie ich oben sagte, der Venediger Druck von 1504 beginnt. Der Schluß lautet: que erant in terrorem et honorem. — Mit dieser Oxforder Hs. stimmt auch die oben mitgetheilte Beschreibung des Katalogs der Hss. von St. Francesco in Assisi 1381. — Eine italienische Bearbeitung (nebst der vita trium sociorum und der fioretti) aus dem Jahre 1505 enthält cod. 2697 (aus S. Salvatore) der neuen Universitätsbibliothek in Bologna.

Ich bemerke noch, daß Sbaralea[3]) auf Grund zweier Stellen des ersten Druckes, Bl. 127, wo es heißt: Dominus benedicat me Fr. Fabianum, u. Bl. 204, wo einige besondere Begebenheiten aus Ungarn erzählt werden, die Compilation einem Fr. Fabianus Hungarus zuschreibt, welcher nach Wadding[4]) 1330 und 1337 als Inquisitor auftrat. Doch scheint mir die Begründung dieser Annahme zu schwach, wenn gleich sie einige Beachtung verdient.

Was die Zeit der Abfassung angeht, so ist ohne Zweifel festzuhalten, daß die Sammlung in den dreißiger und vierziger Jahren (um 1335—1344) zusammengeschrieben wurde. — Eine genauere Untersuchung derselben wird bei der Vorbereitung einer kritischen Ausgabe der Chronik der 24 Generalminister sich von selbst aufdrängen. In diese Untersuchung sind miteinzubeziehen: Die Fioretti, der erste Theil der historia tribulationum, Bernards von Bessa de laudibus S. Francisci, die Aufzeichnungen des Fr. Leo. — Ich fand im vaticanischen Archiv das Inventar der Bibliothek des Erzbischofs Friedrich von Riga, doch ist in ihm der vom Compilator des Speculum unter seinen Quellen genannte liber nicht verzeichnet. Er gelangte wohl bereits vor der Inventarisierung in den Besitz des Ordens.

---

[1]) Tit. 1 De perfecta conversatione (!) beati Bernardi ad predicationem s. Francisci. — Ad laudem Domini . . Primo ergo sciendum, quod beatus pater noster Franciscus in omnibus suis actibus fuit Christo conformis. [2]) Catalogus codicum mss., qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie asservantur, tom. II 19. [3]) Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci p. 233. [4]) Ad ann. 1330 n. 10 u. ad ann. 1337 n. 1.

Recensionen.

Die Grundfragen der Erkenntnißtheorie. Kritik der bisherigen erkenntnißtheoretischen Standpunkte und Grundlegung des kritischen Realismus. Von Dr. Engelbert Lorenz Fischer. Mainz, Kirchheim, 1887. XVI, 498 S.

Dr. E. L. Fischer, der „aus einem idealistischen Saulus ein kritisch realistischer Paulus geworden“ ist, unternimmt in diesem Buche, „die Hauptprobleme der Erkenntnißtheorie zu erörtern.“ Er hat dabei „die Mängel der bisherigen realistischen Versuche nach Kräften zu bessern“, und, da „keine der bisherigen Positionen ihn ganz befriediget“, „einen neuen Standpunkt zu gewinnen gesucht“, den er als kritischen Realismus bezeichnet. „Wir nennen unseren erkenntnißtheoretischen Standpunkt „kritischen Realismus“ zum Unterschiede vom Idealismus in seinen mehrfachen Formen, sowie vom naiven Realismus und den sonstigen bisher aufgestellten realistischen Theorien. „Realismus“ nennen wir ihn, weil wir in den Wahrnehmungsgegenständen etwas Objectiv-Reales erblicken; kritisch ist er, weil er eine scharfe Grenze zieht zwischen physikalischen und physiologischen Wahrnehmungs-Bedingungen, sowie zwischen dem Wahrnehmungs-Act, dem Wahrnehmungs-Object und dem Ding an sich, desgleichen zwischen Wahrnehmen und Vorstellen. Es ist uns keine diesbezügliche Theorie bekannt, die in der vorwürfigen Materie so genau gesondert hat, als es hier geschieht“ (S. 440). Die Vorzüge der Schriften Fischer's sind seit Jahren allerwärts bekannt und anerkannt; sie finden sich auch in diesem Buche ungeschmälert wieder: große Gewandtheit, überraschende Klarheit, formvollendete Darstellung, wenn auch nicht durchwegs dieselbe Schärfe,

Genauigkeit und Tiefe. Fischer will möglichst allen verständlich sein (S. VIII f.); indeß beim Ringen nach populärer Schreibweise wird er mitunter trivial [1]), und beim Streben, klar und verständlich zu sein, wird er breit und flach [2]). Da er aber die seltene Gabe besitzt, seine philosophischen Gedanken in schöner Sprache und durchsichtiger Anordnung zum Ausdrucke zu bringen, liest sich das Buch recht leicht und angenehm.

Er behandelt zwar nicht, wie man (nach S. 2. 49. usw.) erwarten könnte, „die erkenntnißtheoretischen Hauptprobleme der Philosophie", sondern hauptsächlich die eine Grundfrage von der Objectivität der sinnlichen Wahrnehmungen und der intellectuellen Begriffe. Nach einer längeren Einleitung über „Begriff und Aufgabe der Philosophie" folgt eine Kritik bezw. Widerlegung der hauptsächlichsten idealistischen (Berkeley, Kant, Semi-Idealismus der neueren Naturwissenschaft) und der falschen realistischen (Aristoteles, Comte, Kirchmann, Trendelenburg, Hartmann) Erkenntnistheorien, und wird dann mit der Darstellung und Begründung der eigenen Theorie des Verfassers (S. 383—486) das Werk abgeschlossen.

In den historischen Partien dieses Buches wird zunächst das eine auffallen, daß Fischer da, wo er von der neuen und neuesten Philosophie spricht, einzig die nichtchristliche, die wahre christliche Philosophie aber gar nicht berücksichtiget. Sie führt in der Neuzeit freilich nicht mehr das Scepter, wie im Mittelalter, aber sie hat neben der s. g. „neuen Philosophie" zu jeder Zeit, wenn auch mit wechselnder Lebensfrische fortbestanden. Von der nichtchristlichen Philosophie und den Strömungen, die innerhalb derselben sich gebildet haben, ist es wahr, „daß der Idealismus in ihr die Oberhand gewonnen"; von der Philosophie im allgemeinen aber nicht. Wie man nicht sagen kann, daß die Aufklärungsideen am Anfange dieses Jahrhunderts, oder daß die heidnischen Anschauungen in der Gegenwart die Alleinherrschaft erlangt haben, so wenig kann man sagen, daß der Idealismus in der philosophischen Welt je die Hegemonie erlangt habe, mag dessen Verbreitung auch noch so weit um sich gegriffen haben. Denn zu jeder Zeit stand den verkehrten philosophischen Richtungen die christliche Philosophie mehr oder minder streitbar gegenüber, und heute hat sie mit ihrem wahren und echten Realismus geradezu wieder eine Achtung gebietende Stellung erlangt. Daß sie vielfach verkannt und ignoriert wird, ist nicht ihre Schuld.

Um über Fischer's Buch ein gerechtes Urtheil zu fällen, muß man zweierlei unterscheiden: die Bekämpfung der falschen idealistischen und realistischen Erkenntnistheorien, und den positiven Aufbau

[1]) Vergl. z. B. S. 29. 382 [2]) Vergl. z. B. S. 427. 429 u. ganze Partien gegen den Idealismus Berkeley's.

seines „kritischen Realismus.“ Ein Verdienst hat er sich erworben durch die Bekämpfung des Irrthums; namentlich gibt er den Idealisten Wahrheiten zu bedenken, die wohl geeignet wären, dieselben in ihrer Ueberzeugung zu erschüttern. Mancher Idealist, der sich die Mühe nimmt, Fischer's Erörterungen mit vorurtheilsfreiem Gemüthe zu lesen, dürfte, seinem Beispiele folgend, zum wahren Realismus sich bekehren. Handelt es sich aber um die positive Darlegung und Begründung des Realismus, so kann sich Fischer aus der Noetik des nächsten besten philosophischen Lehrbuches davon überzeugen, daß derselbe in der christlichen Philosophie längst schon und zwar in besserer und correcterer Form Gemeingut der katholischen Schulen war.

Die Darlegung und Bekämpfung der falschen Erkenntnistheorien im einzelnen zu besprechen, würde zu weit führen; das muß jedoch bemerkt werden, daß Fischer die Aristotelische Erkenntnistheorie als verwerflichen Realismus bezeichnet und daß er ihr eine stattliche Anzahl unlösbarer Widersprüche zum Vorwurfe macht. So schlimm steht es mit dem alten „Philosophen“ nun doch nicht. Des Stagiriten scharfsinnige Erkenntnistheorie ist unter Fischer's Feder bis zur Unkenntlichkeit entstellt, ja geradezu zur widersinnigen Caricatur geworden. Er hat sich dabei von seinem Gewährsmann Kampe irreleiten lassen. Hätte Fischer es vorgezogen, den an sich etwas dunklen „Philosophen“ von den großen Commentatoren der christlichen Vorzeit, welche die Geistesarbeit von Jahrhunderten in sich aufgenommen haben, sich erklären zu lassen, anstatt zu einer obscuren Broschüre seine Zuflucht zu nehmen, die sichtlich in den elementarsten Begriffen der Aristotelischen Philosophie noch nach Klärung zu ringen hat, so würde auch auf seinen eigenen Realismus ein ganz anderes Licht gefallen sein.

Die Aristotelische Lehre von der Sinneswahrnehmung und von den Phantasmen wird, von einigen schiefen Ausdrucksweisen abgesehen, im ganzen richtig wiedergegeben. Nur in einem Punkte, der in der Erkenntnislehre allerdings von entscheidender Wichtigkeit ist, wurde die Aristotelische Lehre ins gerade Gegentheil verkehrt. Fischer sagt, das unmittelbare Object der Sinneswahrnehmung seien nach Aristoteles nicht die Beschaffenheiten der äußeren Dinge, sondern deren Wirkungen in unseren Sinnen, die εἴδη αἰσθητά oder die Abbilder „der realen Formen der Dinge.“ Wenn aber das wahr ist, folgert Fischer mit Recht, dann hat Aristoteles die Hauptfrage der Erkenntnistheorie, wie wir nämlich zur Erkenntnis der wirklichen Dinge gelangen, nicht beantwortet.

Es gibt aber kaum einen Punkt der peripatetischen Erkenntnislehre, welcher besonders von den Commentatoren des Aristoteles mit solchem Nachdruck betont wird, wie dieser, daß wir nämlich

durch die Sinneswahrnehmung direct und unmittelbar die Dinge außer uns und nicht ihre vitalen Abbilder in uns wahrnehmen.

In der Darstellung der Aristotelischen Lehre vom leidenden und thätigen νοῦς hat sich Fischer von den Gedanken des großen „Philosophen“ ganz und gar entfernt. Kein Wunder, daß er gegen dessen Erkenntnistheorie eine lange Reihe von Schwierigkeiten und Widersprüchen vorzubringen weiß (S. 299—311); sie treffen nicht die Auffassung und Darlegung des Stagiriten, sondern die Caricatur, die ihm Kampe an die Wand gemalt hat. In diesem Punkte hat F. Brentano (Psychologie des Aristoteles), den Fischer bekämpft, im großen und ganzen das Richtige getroffen. Fischer scheint der Ansicht zu sein, daß die mittelalterlichen Philosophen einer falschen Erkenntnistheorie huldigten (S. 311). Er nennt sie den „naiven und unkritischen Realismus“, demzufolge wir „die Dinge an sich wahrnehmen, d. h. die Dinge und deren Beschaffenheiten, wie sie vollständig unabhängig von unserer Auffassung bestehen.“ Dem ist aber nicht so. Die Philosophie der Vorzeit war der Ansicht, daß dasjenige, was wir durch die Sinnesthätigkeit wahrnehmen, an den Dingen selbst sich befinde, Qualitäten und Beschaffenheiten der außer uns existierenden Dinge seien. Wenn sie dann bei Erklärung dieser Qualitäten irrte, so geschah es nicht in Folge einer verkehrten Erkenntnistheorie, sondern in Folge eines mangelhaften Naturerkennens. Ebenso verhält es sich mit der christlichen Philosophie der Gegenwart: sie ist der Ueberzeugung, daß wir mit unseren Sinnen die Dinge selbst wahrnehmen, daß die Farbe, die wir sehen, und die Süße, die wir schmecken, Beschaffenheiten der Dinge seien, die unabhängig von unserer Wahrnehmung an den Dingen sich finden. Frägt es sich aber, was die Farbe und was die Süßigkeit, die wir an den Dingen wahrnehmen, eigentlich sei, so antwortet man je nach dem Standpunkte, den man den Theorien und Hypothesen der Naturwissenschaften gegenüber einnimmt.

Auch darin ist Fischer im Irrthum, wenn er (S. 440) meint, keine Erkenntnistheorie habe bisher „zwischen den physikalischen und physiologischen Wahrnehmungsbedingungen, zwischen dem Wahrnehmungsact, dem Wahrnehmungsobject und dem Ding an sich, desgleichen zwischen dem Wahrnehmen und Vorstellen“ genau unterschieden. Es sind das Unterscheidungen, die im allgemeinen jedem scholastisch-philosophischen Lehrbuch geläufig sind; doch muß zugestanden werden, daß wir erst den neueren Forschungen der Physiologie jene genauere Kenntnis der subjectiven Vorbedingungen der Sinneswahrnehmung verdanken, welche beispielsweise T. Pesch in seiner Schrift „Das Weltphänomen“ eingehend dargelegt hat.

Mit vollem Rechte bemerkt F. bei Erklärung seines kritischen Realismus: Der einzig richtige Standpunkt einer Erkenntnistheorie,

die Aussicht auf Erfolg haben will, kann nur der sein, daß man von den Erkenntnisthatsachen ausgehe und diese zu erklären suche. Unser Erkennen ist ein doppeltes; es bewegt sich in sinnlichen Wahrnehmungen und in intellectuellen Begriffen. Um den auch heute noch weit verbreiteten Idealismus zu überwinden, ist es daher von höchster Wichtigkeit, den Nachweis zu liefern, daß unseren Sinneswahrnehmungen der Charakter der Aeußerlichkeit zukomme. Im Interesse der Wissenschaft ist es aber nicht minder wichtig darzuthun, daß unser begriffliches Denken einen objectiv-realen Inhalt besitzt. Aus diesem Grunde befaßt sich Fischer bei der positiven Darlegung und Begründung seiner Erkenntnistheorie hauptsächlich mit der äußeren und inneren Erfahrung und den intellectuellen Begriffen.

Vor allem kann hier eine Frage unmöglich unterdrückt werden: warum hat es doch Fischer vorgezogen, an der ganzen christlichen Philosophie mit verbundenen Augen vorüberzugehen? Wo er den Realismus darstellt, wie er in der Geschichte der Philosophie uns entgegentritt, da spricht er nur von Aristoteles und springt dann über zwei Jahrtausende hinweg zu den Positivisten und realistischen Richtungen der Gegenwart. Gibt es ja doch wenige Lehrpunkte, welche die mittelalterliche Philosophie so genau geprüft und eingehend erörtert hat, wie den echten und wahren Realismus, der von den Nominalisten, den Idealisten des Mittelalters, zu wiederholtenmalen scharf bekämpft wurde.

Was nun zunächst die äußere Wahrnehmung betrifft, so kann die hier gegebene Erklärung derselben wohl nicht genügen. Die Wahrnehmung der Sinne wird unter Fischer's Feder von einer wahren Lebensthätigkeit zu einem mechanisch physiologischen Vorgange degradiert. Ueberhaupt ist es ein Mangel, der sich in diesem ganzen Buche fühlbar macht, daß F. die Eigenart der Lebensthätigkeiten, zu welchen jedes Erkennen ja zählt, nicht ins gehörige Licht gestellt hat. Nicht da, wo eine Kraft auf anderes verändernd einwirkt, sondern wo sie in sich selber wirkt, beginnt die eigentliche Lebensthätigkeit. Es ist nun richtig, daß die Qualitäten der Körper entweder unmittelbar oder mittelst gewisser Medien auf die Sinnesorgane einwirken und in diesen eine Erregung hervorrufen. Das gehört jedoch zu den mechanischen und physiologischen Vorbedingungen, auf welche die eigentliche Lebensthätigkeit der Sinne, „die analoge Reproduction der Wahrnehmungsobjecte", erst folgt. Diese wird im betreffenden Sinnesorgane und von diesem, auf die vom Objecte hervorgebrachten Reize hin, erzeugt und ist der Wahrnehmungsact selbst, durch welchen wir die äußeren Objecte wahrnehmen, erkennen, uns vorstellen. Das Netzhautbild, welches F. beim Gesichtssinne mit der analogen Reproduction im Sinnesorgane zu verwechseln scheint, steht als mechanisch optischer Vorgang mit dieser Reproduction

als vitalem Vorgange in gar keinem inneren Zusammenhange. Mit dieser analogen Reproduction des äußeren Gegenstandes in unseren Sinnen ist die Sinneswahrnehmung abgeschlossen. „Eine Reaction nach außen seitens der in actuelle Energie versetzten Sinnesorgane“, die F. S. 436 annimmt, findet nicht mehr statt. Diese „Hypothese“ ist neu, sie ist F.'s Erfindung. „Sie fußt“, wie er sagt, „auf dem allgemeinen Naturgesetze der dynamischen Einwirkung zweier oder mehrerer Körper aufeinander. Diesem Gesetze gemäß entspricht jeder Einwirkung eines Körpers auf einen anderen eine gewisse Rückwirkung von Seite des letzteren auf den ersteren. . Die Folge der Rückwirkung ist eine Zustandsveränderung des einwirkenden Körpers.“ Sie zeigt aber neuerdings, daß F. die immanenten oder Lebensthätigkeiten mit den übergehenden oder mechanischen verwechselt. Denn in dieser Rückwirkung des Sinnesorgans auf den wahrgenommenen Gegenstand bestünde die Sinnesthätigkeit, und ihr Product wäre das Wahrnehmungsobject, das bezeichnet wird als „die Resultate aus der Einwirkung eines Gegenstandes von außen und der Rückwirkung von Seite des betreffenden Sinnesapparates“ (S. 439). Abgesehen davon, daß in dieser Hypothese die Sinneswahrnehmungen nicht immanente Lebensthätigkeiten wären, widerspricht sie der inneren Erfahrung, die uns von einer ändernden Rückwirkung unserer wahrnehmenden Sinne auf den wahrgenommenen Gegenstand nichts merken läßt. Sodann wäre der wahrgenommene Gegenstand (wenigstens theilweise) doch wieder das Product des erkennenden Subjectes: was wir sehen, ist nicht vor unserer Wahrnehmung und unabhängig von dieser vorhanden, sondern ist durch die Rückwirkung unserer Sinne hervorgebracht. Dadurch wird der Idealismus, der zu einer Thür hinausgedrängt wurde, zu einer anderen wieder hereingeführt.

In der Erklärung der Begriffe ist F. nicht glücklicher. In Bezug auf diese wird ein Doppeltes geleistet: zuerst wird der Ursprung der Begriffe aus der Erfahrung abgeleitet, sodann wird das Verhältnis der allgemeinen Begriffe zum gedachten Gegenstande angegeben.

Es ist nicht nöthig, das Wort „Vorstellung“ auf die Producte der inneren Sinne, der Phantasie und des Gedächtnisses zu beschränken, worauf F. so großes Gewicht legt; denn es ist im deutschen Sprachgebrauche gar wohl begründet, das Wort in der Bedeutung von Begriff, ja sogar in der Bedeutung von Sinneswahrnehmung zu gebrauchen; sprechen wir doch von intellectuellen Vorstellungen ebenso häufig, wie von Phantasievorstellungen, seltener vielleicht von Sinnesvorstellungen; in jedem Falle bedeutet es aber die Thätigkeit, den Act des betreffenden Vermögens: die intellectuelle Vorstellung den Denkact des Verstandes, die Phantasievorstellung den Act der Einbildungskraft und die Sinnesvorstellungen die Wahrnehmungsacte der äußeren Sinne, besonders des Gesichtes. Mit

Recht aber betont F. den Unterschied zwischen den sinnlichen Vorstellungen und den Begriffen; man muß hinzufügen, daß dieser Unterschied geradezu ein wesentlicher ist. Dieser Lehrsatz hätte dem Verfasser die Einsicht nahe legen müssen, daß die von ihm aufgestellte Theorie über den Ursprung der Begriffe nicht die richtige sein könne: im Grunde kommt sie über die Theorie, welche seit Locke Eigenthum der Empiristen geworden ist, nicht hinaus. Auch verläßt ihn in der Darstellung hier die sonst so wohlthuende Klarheit, und während er anderwärts erläuternde Beispiele geradezu häuft, sucht man hier vergebens auch nur nach Einem. Die Theorie ist kurz diese.

Die Begriffe entstehen daraus, daß mehrere Vorstellungen „durch Assimilation nach logischen Gesetzen und Gesichtspunkten mit einander verbunden werden.“ „Im Begriff“, so erklärt F. weiter, „ist eine Mehrheit verwandter Vorstellungen nach logischen Motiven in einen einheitlichen Gedanken zusammengefaßt.“ Wenn Begriffe entstehen sollen, heißt es wieder, ist es nothwendig, die rein physischen Associationen nach logischen Gesichtspunkten zu beherrschen und zu ordnen, und das kann nur durch actives Denken geschehen.

Daß diese Theorie ungenügend sein müsse, erkennt man auf den ersten Blick daraus, daß wir Begriffe haben, die, wie F. richtig bemerkt, überhaupt nicht (sinnlich) vorgestellt werden können. Wie will man aber Begriffe, durch welche wir Uebersinnliches denken, durch Association und Zusammensetzung sinnlicher Vorstellungen gewinnen? Aber auch Begriffe, die Körperliches und sinnlich Wahrnehmbares zum Gegenstande haben, können auf diese Weise nicht entstehen.

Zunächst fragen wir: was ist es denn für eine Seelenkraft, welche die verwandten Vorstellungen miteinander vergleicht und nach logischen Gesetzen in einen einheitlichen Gedanken zusammenfaßt? Eine sinnliche Erkenntniskraft ist es sicher nicht, sonst wäre der Begriff ja eine sinnliche Vorstellung. Aber der Verstand kann es auch nicht sein: denn er kann, was er nicht kennt, auch nicht vergleichen; mit anderen Worten, so lange die Vorstellungen sinnliche Vorstellungen bleiben, können sie vom Verstande nicht miteinander verglichen werden, der ja nur unter seinen eigenen Gedanken eine Vergleichung anstellen kann. Wenn ferner der Begriff nichts anderes ist, als eine Zusammenfassung einer Mehrheit verwandter Vorstellungen, so kommt er über den Rahmen einer (sinnlichen) Vorstellung nicht hinaus. Aus diesen Bemerkungen ist ersichtlich, daß die Begriffe durch Assimilation und Zusammenfassung mehrerer Vorstellungen gar nicht entstehen können, und man deshalb genöthiget ist, nach einer anderen Theorie sich umzusehen. Wenn man dem intellectuellen

Erkenntnisvermögen nicht die Fähigkeit zuerkennt, durch die zufälligen Erscheinungen der Dinge hindurchzudringen und in dem, was der Sinn wahrnimmt — nicht die äußeren Erscheinungen nach ihrer Aehnlichkeit zusammenfassend, wohl aber das Zufällige vom Wesentlichen und die Erscheinung vom Sein sondernd — das innere Wesen der Dinge zu erfassen, wird man nie zu einer befriedigenden Erkenntnistheorie gelangen. Diese Theorie ist indeß nicht erst zu erfinden; F. scheint ganz übersehen zu haben, daß die christliche Philosophie seit Jahrhunderten sich bereits in ihrem Besitze befindet.

Uebrigens sind auch in diesem Theile des Buches die polemischen Bemerkungen gegen den Idealismus von großem Werthe. Man sieht es dem Buche an, daß sein Verfasser erst nach mühevollem Ringen auf den Standpunkt des Realismus gekommen ist. Aber die positiven Erklärungen und Erörterungen stehen hinter den polemischen weit zurück. Bei der unverkennbaren Gabe des Verfassers, auch dem abstractesten Gedanken einen klaren und verständlichen Ausdruck zu geben, muß man es lebhaft bedauern, daß er es versäumt hat, die Leistungen der Scholastik zu seinem geistigen Eigenthume zu machen; er würde dann auch die letzten Reste der Kant'schen Ideenlehre, die an manchen Stellen seines Buches noch kenntlich durchschimmert, ohne Zweifel vollends abgestreift und manche Unrichtigkeiten in seinen Ausführungen vermieden haben. Er hätte dann nie in Abrede gestellt (S. 458), daß die Vernunft den Begriff der Ursache auch aus der äußeren Erfahrung erheben kann, und hätte nie behauptet (S. 459), daß der Geist, wenn das Auge eine sich bewegende Kugel sieht, den Begriff der Bewegung erst durch Schlußfolgerung gewinnt. Was zum Beweise des sonderbaren Satzes: „Man wird finden, daß das, was man als Ursache bezeichnet, nicht etwas Einfaches, Singuläres, sondern ein Complex von zusammenwirkenden Factoren ist" — sei es aus Stuart Mill, sei es aus eigenen Beobachtungen des Verfassers (S. 462 ff.) beigebracht wird, hätte eine correctere Darstellung erhalten, wenn bei Erklärung der einzelnen Wirkungen, die beispielsweise angeführt werden, zwischen Bedingung und Ursache einerseits und zwischen nächster und entfernter Ursache andererseits, gehörig wäre unterschieden worden. — Bei der Darstellung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie (S. 23), wie die Scholastik sich dasselbe gedacht, hat F. den Gedanken der mittelalterlichen Gelehrten nicht erfaßt. Nie wollten und konnten sie durch die ancillarische Stellung, welche sie der Philosophie angewiesen haben, ihre Selbständigkeit beeinträchtigen, so wenig als sie dem Staate durch seine Unterordnung unter die Kirche dessen Souveränität schmälern wollten oder konnten. Hier wie dort haben sie nur die von der Natur der Dinge gegebene

Ordnung zum Ausdrucke gebracht, und eben diese nöthigte sie, die Philosophie der Theologie nicht neben- sondern unterzuordnen.

Wir müssen indeß die einzelnen mehr nebensächlichen Lehrpunkte auf sich beruhen lassen, um noch zu bemerken, daß F. in einem Fundamentalsatze der Erkenntnistheorie den Kant'schen Standpunkt nicht abgestreift und dadurch seiner Theorie den Stempel der Halbheit eingedrückt hat. Wo er den Begriff des Erkennens erörtert, behauptet er, wahres Erkennen müsse Wirkliches, Thatsächliches zum Inhalte haben, und „dieses das Reale betreffende Wissen beruht nicht auf bloßer Vorstellungs- und Denkthätigkeit — wie man bisher fast durchgängig angenommen hat. Denn durch bloßes Vorstellen und reines Denken erfassen wir die Realität oder das Thatsächliche nicht, sondern nur unsere inneren idealen Bilder und Gedanken" (S. 385 f.). Damit hängt zusammen, was S. 486 über die objective Gültigkeit des Causalsatzes gesagt wird, daß sie nämlich nur durch die Erfahrung bestätiget wird. „So weit unsere Erfahrung reicht", sagt F. aaO, um den Causalsatz zu beweisen, „wird er in seiner objectiven Bedeutung bestätiget, und es läßt sich kein Fall nachweisen, der ihn sicher widerlegte." Es ist wohl wahr, daß wir der Erfahrung bedürfen, um die übersinnlichen und namentlich um jene allgemeinsten Begriffe zu bilden, aus welchen die obersten Denkgesetze bestehen; nachdem wir aber die Begriffe einmal gewonnen haben, besitzen nicht nur diese, sondern auch die aus ihnen gebildeten Urtheile, unabhängig von der Erfahrung und unabhängig von der realen Wirklichkeit, objective Gültigkeit und Wahrheit. Wie es unrichtig ist, daß der Causalsatz nur auf inductivem, aposterioristischem Wege erhärtet werden kann, so ist es unrichtig, daß wir durch intellectuelle Vorstellungen, die nicht Thatsächliches zum Gegenstande haben, „nur unsere inneren idealen Bilder und Gedanken erfassen." Wenn auch kein Kreis existierte, hätte unser Begriff des Kreises doch einen objectiv realen Inhalt, den möglichen Kreis, und unser Urtheil: der Kreis ist rund, hat, nachdem wir einmal die Begriffe, aus welchen dieses Urtheil besteht, durch die Erfahrung gewonnen haben, ganz unabhängig von der Erfahrung und unabhängig von aller Wirklichkeit objective Wahrheit und Gültigkeit, indem wir erkennen, daß der Kreis, wenn auch keiner existiert, nothwendig rund sein müsse. Daß unser Denken, wenn es sich nicht auf Wirkliches und Thatsächliches bezieht, des realen Inhaltes und der objectiven Wahrheit entbehre, ist ein irrthümliches Ueberbleibsel des Kant'schen Idealismus.

Nach dem Gesagten wird man über die Erfolge, welche dieses Buch sich versprechen kann, keinen Augenblick im Unklaren sein. Die christliche Philosophie wird durch dasselbe nicht weiter gefördert. Sie besitzt eine Erkenntnistheorie, die richtiger und lichtvoller dar-

gestellt und besser begründet ist. Aber in den Kreisen der ganz oder halb idealistischen Philosophie kann es, wenn es Eingang und Beachtung erlangt, Ersprießliches leisten.

Hieronymus Noldin S. J.

Der Hexenwahn vor und nach der Glaubensspaltung in Deutschland. Von Johann Diefenbach, Inspektor an der Deutsch-Ordenscommende zu Frankfurt a. M. Mainz, Kirchheim, 1886. VIII, 360 S. 8°.

Zu den vielen Wünschen der Katholiken auf literarischem Gebiet hat schon lange eine erschöpfende Geschichte der Hexenprocesse gehört. Die betreffenden Angaben und Ansichten in der Mystik von Görres genügen nicht, zumal die neuere diesbezügliche Literatur ganz bedeutende Dimensionen angenommen hat. Noch viel weniger kann die Geschichte der Hexenprocesse von Soldan (Stuttgart 1843) Anspruch auf allseitige Zufriedenheit erheben, auch nicht in ihrer neuen, vielfach erweiterten und verbesserten Bearbeitung von Prof. Heppe (1880). Die Gründe, welche wohl abschreckend auf einen neuen Versuch wirken konnten, sind recht zahlreich. Vor allem die Dunkelheit des Gegenstandes an sich. Denn dort, wo angeblich oder wirklich die Geisterwelt in das Leben der Menschen hineinragt, gibt es soviel Ungewißheit und Dunkel, daß die Unterscheidung in dem einzelnen Falle die größte Schwierigkeit darbietet. Diese Schwierigkeit wächst in hohem Grade für den Historiker, der solche längst vergangene Vorkommnisse auf ihren wirklichen Werth untersuchen soll: wo hört der teuflische Einfluß auf und wo fängt Hysterie, Aberglaube oder übergroße Leichtgläubigkeit an? Ferner liegen die Acten trotz der riesig angeschwollenen Literatur noch garnicht so vollständig vor, daß man in allen Punkten zu einem abschließenden Urtheil gelangen könnte. Aber auch nur die vorhandene Literatur vollständig und richtig auszubeuten, ist eine keineswegs leichte Aufgabe. Wenn nun trotz dieser und anderer Gründe der Verfasser den Wurf gewagt hat, so gebührt ihm für seinen Muth unser Dank, zumal ihm das Zeugnis gegeben werden kann, daß er die Aufgabe nicht zu leicht genommen hat.

Der ganze Stoff ist in zwei Theile zerlegt: die Zauberei als Verbrechen vor dem Forum der Justiz, und der Hexenwahn als Laster vor dem Forum der Kirche. Der erste Theil zerfällt in vier Bücher: die Hexenprocesse in protestantischen und katholischen Territorien, die Folter, Erklärungsversuche. Die fünf Bücher des zweiten Theiles führen die Ueberschriften: die christliche Kirche und der heidnische Zauberwahn von 1—1000 n. Chr., die Kirche und der häretische Aberglaube von 1000—1500, der Kampf der Kirche gegen

den Hexenwahn des Reformationszeitalters 1500—1800, die Stellung des Jesuitenordens zum Hexenwahn, der Protestantismus und der Hexenwahn. Die ganze Eintheilung ist etwas zu künstlich. Was wird im ersten Theile unter „Zauberei“ und im zweiten Theile unter „Hexenwahn“ verstanden?

Das erste Buch beginnt mit einer Geschichte der (protestantischen) Besessenen zu Möttlingen (1840—1843), und schildert dann im einzelnen die Hexenprocesse in Freudenberg (1590—1593), in Schweinfurt, Eßlingen und der Grafschaft Homburg-Bingenheim. Der Herr Verfasser hat sich durch die Veröffentlichung dieser Proceßacten ein wirkliches Verdienst erworben. Die Mittheilungen sind interessant, auch manche Bemerkungen sehr zutreffend. Für das ganze Werk aber ist das erste Buch wohl zu weitschweifig und doch wieder zu dürftig: zu weitschweifig, denn von den 103 Seiten fallen S. 13—82 allein auf Freudenberg-Wertheim; zu dürftig, weil durch die Hexenprocesse in einem halben Dutzend protestantischer Orte nicht viel bewiesen und wenig zur Anschauung gebracht wird. Der Verfasser hätte hier vielleicht besser nach dem bereits veröffentlichten Material eine gedrängte statistische Uebersicht über die Processe in den einzelnen deutschen Territorien in Nord und Süd gegeben; dabei könnten ja immerhin einzelne interessante Processe etwas ausführlicher behandelt werden. Um dafür Raum zu schaffen, dürfte z. B. die ganze erste Geschichte sammt der Genealogie (S. 10 f.) ohne Schaden wegfallen. Dieselbe Bemerkung möchte ich mir auch für das zweite Buch erlauben, welches die Processe in Mainz, Köln, Würzburg und Bamberg schildert, obgleich hier die Darstellung eine viel concisere ist. Hier waren meiner Ansicht nach die übrigen katholischen Territorien anzuführen, besonders solche, für welche wir eingehendere Nachrichten über die Hexenverfolgungen besitzen, wie beispielsweise Trier, Fulda, Ellwangen usw. Von Fulda wird freilich später gesprochen, der betreffende Abschnitt gehört richtiger hierhin und nicht ins dritte Buch. Für Bamberg sind die interessanten Mittheilungen von Wittmann über die Bamberger Hexenjustiz (Archiv für kath. Kirchenrecht 50, 177—223) nicht benutzt worden. Bei Würzburg war doch zu bemerken, daß Bischof Johann Gottfried im Jahre 1618 der Beamtenwillkür Schranken zu setzen suchte. Ein Criminalrichter wurde am 7. Juli 1618 gefangen genommen und nach Würzburg gebracht, woselbst er sich am 28. November im Kerker erhängte (Archiv des histor. Ver. für den Untermainkreis II 3. Vgl. Sugenheim, Baierns Kirchen- und Volkszustände S. 511). In dem folgenden Capitel, „Stellung der kathol. Kirche zur Folter“, durfte auch die Praxis der römischen Inquisition berührt werden, die den Vergleich mit jedem protestantischen Gerichte nicht zu ihrem Nachtheile aushält. In Rom war eine

besondere Entscheidung von Seiten der Congregation nothwendig, bevor man zur Folterung schreiten durfte. Folterung kam überhaupt nur in Frage, wenn auf keine andere Weise die Wahrheit erkannt werden konnte und alle Anzeichen so gravierend waren, daß nur noch das Geständnis des Angeklagten fehlte. Ein auf der Folter gemachtes Geständnis hatte nur dann Gültigkeit, wenn es 24 Stunden außerhalb der Folterkammer bekräftigt wurde.

Im vierten Buche handelt der Verfasser über die verschiedenen Erklärungsversuche der Hexenprocesse. Er bringt dieselben in vier Kategorien: die historische, medicinische, philosophische und juristische Auffassung oder Schule. Vernehmen wir den Verfasser selbst. „Die historische Schule erklärt die Hexenprocesse als das Resultat vorausgegangener und gleichzeitiger Zustände des geistigen Lebens der Völker, insbesondere als eine Folge mangelhafter Geistesbildung. . Die medicinische Schule erklärt die Hexerei als eine subjective, aber thatsächliche Einbildung vieler Individuen, hervorgerufen durch den Gebrauch narkotischer Mittel. . Die philosophische Schule erklärt den Hexenglauben aus Hallucinationen, visionären Zuständen, aus geistiger Ueberreizung des Gehirns in Folge imaginärer Vorstellungen oder aus thierischem Magnetismus. . Die juristische Schule leitet die Entstehung der Hexenprocesse aus dem mangelhaften Gerichtsverfahren des sogenannten „Inquisitionsprocesses her, nach welchem der Schuldbeweis einzig und allein in dem Eingeständnisse des Beklagten gesucht und gefunden wurde." Nach der Ansicht des Verfassers enthält jede dieser Auffassungen ein Körnchen Wahrheit, aber die drei ersten Systeme beschäftigten sich mehr mit der Erklärung des Hexenwesens, das vierte allein gibt die allein befriedigende Antwort auf die Cardinalfrage: Wie entstanden die Hexenprocesse. Den Hexenproceß sieht Diefenbach als den legitimen Sohn der Jurisprudenz an und zwar jener Jurisprudenz, die „das alte heimische Gerichtsverfahren, gegründet auf Anklage, öffentliche Verhandlung und Schöffenspruch, mit dem römischen Recht vertauschte." Schon vom juristischen Standpunkt ließen sich manche Schwierigkeiten gegen diese Darlegung machen. Ist denn der rechtlichen Natur der Strafe eine schärfere Betonung des Inquisitionsprincips im Gegensatz zum früheren Anklageverfahren nicht mehr entsprechend? Ist das Inquisitionsprincip nicht mehr noch dem kanonischen als dem römischen Rechte entnommen? Wenn man der Carolina daraus einen Vorwurf machen will, daß sie die Folter in das Proceßverfahren überhaupt aufnahm, müßte man dann nicht billiger Weise auch der kanonischen Ketzerinquisition denselben Vorwurf machen? Die Hexenprocesse „entstammen" nicht der Carolina oder der Jurisprudenz, sie sind nicht ein legitimer, sondern höchstens ein illegitimer Sohn der Jurisprudenz.

Auch wir geben zu: 1) daß die Hexenprocesse auf der gegebenen processualen Grundlage in jener Zeit des traurigen Hexenwahns eine besonders schreckliche Gestaltung annehmen und zu zahlreicheren Justizmorden führen konnten; 2) daß in der juristischen Praxis ohne genügende Indicien zur Folterung vorgegangen wurde; 3) daß die in Folge der Tortur häufiger werdenden Geständnisse den bereits vorhandenen Wahn stärken mußten. Dabei bleibt aber bestehen: die Hexenprocesse entsprangen vorwiegend dem Hexenwahn, und der Hexenwahn entsprang hinwiederum, nicht allein aber vorwiegend, den religiös und sittlich verwilderten Zuständen besonders des 16. und 17. Jahrhunderts. Wo Religiosität verschwunden, da feiern Sittenlosigkeit und Aberglauben ihre Orgien. Astrologie und Alchimie standen im 16. und 17. Jahrhundert in höchster Blüthe. Die Hexenprocesse werden deshalb nicht verstanden ohne eine eingehende Kenntnis der damaligen religiösen und sittlichen Volkszustände.

Wir können uns jetzt schwer eine Vorstellung machen von der religiösen Verwilderung, die im 16. und 17. Jahrhundert in manchen katholischen und protestantischen Gegenden Platz gegriffen hatte. Man denke nur an Districte, welche 100—200 Jahre ohne geordnete Seelsorge blieben, oder was noch schlimmer, einer ganzen Reihe von liederlichen Pfaffen anheimgefallen waren. Um nur einen Punkt zu berühren, wie oft werden nicht Klagen laut über entsetzliche Sacrilegien oder über unzüchtige Zusammenkünfte ganzer Dörfer (vgl. z. B. Wagner, Gesch. von Hadamar, 2. Aufl. 2, 288). Auch P. Tanner spricht in seiner berühmten Quaestio V de processu adversus crimina excepta et speciatim adversus crimen veneficii (Theolog. scholast. III 4) von den unzüchtigen Conventikeln, die man ungescheut, ohne einen Vorwurf fürchten zu müssen, bei Tag und bei Nacht besonders auf dem Lande veranstalte. Er nennt diese Zusammenkünfte diaboli gymnasia et strigum utriusque sexus seminaria. Wolle man die Hexen vertilgen, so solle man gegen solche öffentliche Scandale einschreiten. [1])

---

[1]) P. Tanner erzählt: Exempla huius rei recentia habemus ex vicinia ubi cum post festa paschalia foedissimis amplexibus et tactibus in publico campo, cuiusdam lusus modo, servi et ancillae iuxta pagum quemdam inter se colluctarentur, ibique casu quidam e nostris sacerdos cum socio iter illac faciens, intervenisset foeditatemque tam apertam reprehendisset, parum abfuit quin a lascivientibus servis pro verbis verbera retulisset. Non multo post cum in alio vicino oppido similem lasciviam apud ejus loci parochum alius quidam sacerdos noster reprehenderet et maiori studio abolendam suaderet, aliud responsum non tulit quam hunc esse antiquum ac gentilicium patriae morem.

Fassen wir die Schuldfrage nach ihrer persönlichen Seite auf, so muß ebenfalls zugegeben werden, daß manche Juristen ihren hohen Beruf schändeten und die grausigen Processe als ergiebige Geldquelle mit den verworfensten Mitteln zu vervielfältigen und auszubeuten suchten. Der beste Kenner der Hexenprocesse, Friedrich von Spee, der uns ein so schauerlich anschauliches Bild der Hexenprocesse entwirft, photographiert einen solchen Juristen, indem er aber zugleich von gewissen Theologen und Prälaten spricht, die wegen Sorglosigkeit und Leichtgläubigkeit nicht von aller Schuld freigesprochen werden können: „Friedlich sitzen sie in ihrer Studierstube; von dem, was draußen passiert, vom Schmutz der Kerker, von der Fesseln Last, von Folterinstrumenten, vom Jammergeschrei der Armen kennen sie garnichts aus Erfahrung. Gefängnisse besuchen, mit Bettelweibern sich unterhalten, auf armer Leute Klage hören, das ist unter ihrer Würde und paßt nicht zu ihrem Studium. Dazu kommen einige fromme Männer, die vom Leben und menschlicher Schlechtigkeit keinen Begriff haben; da sie selbst einfältig und heilig sind, setzen sie bei Richtern und Inquisitoren dasselbe voraus. Sobald sie nun Altweibergeschichten, auf der Folter erpreßte Geständnisse hören oder lesen, dann glauben sie daran, wie ans Evangelium, rufen, so etwas sei nicht zu dulden, mit aller Strenge müsse man dagegen einschreiten."

Wir können nicht alle Punkte berühren, die nach unserer Meinung einer schärferen Fassung bedürften: für die theoretischen Ausführungen möchten wir die Verwerthung der klaren Auseinandersetzung des hl. Thomas über das Wissen und Können des Teufels (I q. 64 a. 1; q. 115 a. 4) und über den Aberglauben (II II q. 92 sq.) empfehlen; dann würde der Name des großen Lehrers auch in dem Capitel „Lehre der katholischen Theologen" zu den bereits dort erwähnten Heinrich, Oswald, Suarez von selbst eine Stelle finden. Nur noch einige Bemerkungen. In einem eigenen Capitel wird die Stellung der Jesuiten zum Hexenwahne behandelt. „Man findet Priester der Gesellschaft, welche gegen, und solche, welche für den Zauberglauben ihrer Zeit in die Schranken traten." Was wird hier unter Zauberglauben verstanden? Besser würde es wohl heißen: man findet Jesuiten, die in übergroßer Leichtgläubigkeit viele Hexengeschichten als wahr hinnahmen, und solche, welche besonnener und vernünftiger die meisten derselben in das Reich der Phantasie oder böswilliger Erfindung verwiesen. Als „Gegner des Hexenwahns" werden dann u. a. angeführt: Ignatius von Loyola, Tanner, Laymann, Spee, Kircher, Pinamonti und Busäus, als Vertheidiger des Hexenglaubens Delrio, Caspar Schott, Thyräus, Stengel, Georg Scherer, Gaar, Baltus. Diese Zusammenstellung beweist für die meisten Namen nichts, weder für noch gegen: dazu bedurfte es vor

allem einer Klarstellung der Begriffe, dann genaue Belege aus den Schriften dieser Männer. Was beweist z. B. der Absatz über Georg Scherer: „Sch. G. geboren 1558 in Tyrol, gestorben 1605; er war ein berühmter Prediger zu Wien und Linz. Doch ist sein Ruhm geschmälert durch die Schrift, welche 1583 erschien: „Christliche Erinnerung bei den Historien von jüngst beschehener Erledigung einer Jungfrau, die mit 12,652 Teufel besessen gewesen", und in der Note: „Dem Prediger gefiel es, eine Legion Teufel mit dieser Zahl zu berechnen, während man sonst die Ziffer 6666 anzunehmen pflegte. Hier ist nur Besessenheit im Spiel." Scherer selbst behandelt ja den ganzen Fall als Besessenheit! Hier müßte wenigstens aus der Einleitung der Predigt hervorgehoben werden, was Scherer selbst zur Entschuldigung und Klarstellung des Falles vorbringt. Wenn Schott nicht frei von Aberglauben genannt wird, so muß man wieder fragen, was ist denn Aberglauben? Ueber P. Thyräus (geb. 1546 zu Neuß) heißt es: „Unser Autor ist sehr leichtgläubig; er läßt den bösen Geistern einen großen Spielraum in der sichtbaren Welt. Sie haben besondere Gewalt über Nichtgetaufte und Ketzer." Diese Worte beweisen nun doch noch nicht, daß Thyräus die Ausschreitungen der Hexenprocesse gebilligt hat. Sollen sie eine Beschuldigung enthalten, so fiele dieselbe auch auf Gebete und Lehren der Kirche, welche auf ähnlichen Voraussetzungen fußen.

Die Stellung der Jesuiten überhaupt zu den Hexenprocessen hätte wohl eingehender erläutert werden können. Dort, wo die Jesuiten am meisten Einfluß besaßen, sind verhältnismäßig wenige Hexenprocesse bekannt: für Bayern hebt dieses einer der grimmigsten Jesuitenfeinde, die im 19. Jahrhundert gelebt haben, der Jude Sugenheim, ausdrücklich hervor: „in dem ganzen großen Herzog- und nachmaligen Kurfürstenthum Baiern wurden in einem Vierteljahrhundert nicht soviele Teufelsbündler verbrannt, wie in einem Triennium (1627—1630) in jedem der ungleich kleineren Bisthümer Würzburg, Bamberg und Straßburg" (Gesch. der Jesuiten in Deutschland 2, 320). Getreu der Anweisung des Generals Aquaviva und den Lehren ihres bedeutendsten deutschen Theologen Tanner haben die deutschen Jesuiten gegen alle Arten von Aberglauben und Magie stets die Gnadenmittel der Kirche, nicht die weltliche Justiz zu Hilfe genommen. Ferner ist bis jetzt an den Orten, wo die Jesuiten die Gerichtsbarkeit besaßen, z. B. auf den großen Gütern in Oesterreich, unseres Wissens keine Hexenverbrennung nachgewiesen worden. Was in ihren Kräften stand, haben die Jesuiten den armen Schlachtopfern an Trost und Hilfe gewährt, mehr wie einem Jesuiten sind dabei vor der Zeit die Haare ergraut. Ja es sind in nicht wenigen Berichten über die Thätigkeit der Jesuiten Fälle verzeichnet, wo es ihnen gelang, die schon Verurtheilten zu retten. Das hatte

freilich zur Folge, daß an vielen Stellen keine Jesuiten mehr als Beichtväter der „Hexen“ zugelassen wurden. P. Spee hebt dies ausdrücklich hervor: „Männer, welchen man die Jugend aller Länder anvertraut, welchen sogar Fürsten die Leitung ihres Gewissens übertragen, werden von Inquisitoren derselben Fürsten verhindert, die Beichten der Angeklagten zu hören, ja neulich haben sie an öffentlicher Tafel zu prahlen gewagt, jene Männer müßten als Störer der Gerechtigkeit aus dem Lande vertrieben werden.“ Trotz dieser Ausführungen soll durchaus nicht geläugnet werden, daß es auch unter den Jesuiten gutmüthige Leute gab, welche in der Auffassung ihrer Zeit befangen, mehr Hexen witterten als wirklich existierten. Ein Wunder wäre es, könnten sich ganze Berufsklassen ohne jede Ausnahme aus den Ketten der allgemein herrschenden Anschauungen ihrer Zeit befreien und frei erhalten.

Ueber die Stellung des Protestantismus zum Hexenwahn hat der Verfasser viel werthvolles Material zusammengestellt. Mit Recht konnte sich Delrio über den Hexenwahn Luthers lustig machen. In keinem Falle sollte hier ein Protestant auf die Katholiken einen Stein werfen, denn die protestantischen Historiker müssen ja selbst eingestehen, daß „die Hexenverfolgungen eines der dunkelsten Blätter in der Geschichte des Protestantismus bilden.“ Dies anerkennt ausdrücklich selbst der Recensent des vorliegenden Buches in dem Literarischen Centralblatt (1887 Nr. 16). Dort werden unserm Verfasser aber Vorwürfe gemacht, die in ihrer Allgemeinheit sicher nicht begründet sind, z. B. wisse D. „neben dem einen Friedrich Spee nur eine Anzahl solcher (Gegner der Hexenprocesse) zu nennen, die gegen Aberglauben im allgemeinen geeifert haben, also garnicht hierher gehören.“ Sind nicht auch u. a. Tanner und Laymann, die von D. angeführt werden, direct gegen die Ausschreitungen der Hexenprocesse aufgetreten? Ferner sollen, „abgesehen von den Proceßacten, die Quellen, die der Verfasser benutzt, nur secundäre sein, z. B. Cantù und Weiß, nach S. 144 zu schließen, scheint er nicht einmal den Hexenhammer im Original zu kennen.“ Wenn wir auch zugeben, daß an einigen wichtigen Stellen, wenigstens der Citation nach, Quellen zweiter Hand benutzt zu sein scheinen, so ist doch auch dieser Vorwurf in seiner Allgemeinheit ungerecht. Die große Predigtliteratur, die der Verfasser neben vielen andern Einzelschriften hereingezogen hat, darf doch hier sicherlich als Quelle erster Hand gelten.

Was die benützte Literatur im allgemeinen angeht, so zeigt fast jede Seite des Buches, daß D. sich ordentlich umgesehen hat. Manches verdient außer dem bereits Angeführten bei der folgenden Auflage noch berücksichtigt zu werden, so z. B. Rapp, Hexenprozesse und ihre Gegner aus Tyrol (Innsbruck 1874), und für Tirol ferner Hirn, Erzherzog Ferdinand von Tirol 1, 514 f.; sodann Lilienthal,

Die Hexenprozesse der beiden Städte Braunsberg nach den Criminalacten, Königsberg 1861; Jaraczewski, Zur Geschichte der Hexenprozesse, Erfurt 1876; Pollack, Mittheilungen über den Hexenprozeß in Deutschland, Berlin 1886; Jahn, Hexenwesen und Zauberei in Pommern, Breslau 1887; für die Processe in Brandenburg: Jarcke, Strafrecht 2. Bd.; weiterhin zahlreiche Aufsätze in den verschiedenen historischen Zeitschriften, z. B. Zeitschrift der Gesellsch. zur Beförderung der Gesch. in Freiburg (1882, 5), Württembergische Vierteljahrsschrift für Landesgesch. (1885, 7), Annalen des Vereins für nassauische Alterthumskunde (1885/86 19. Bd.), Zeitschrift für allgemeine Gesch. (1886, 1) u. a.

Wir nehmen Abschied von dem auch schon in seiner jetzigen Gestalt verdienstlichen und anregenden Buche und hoffen, recht bald einer vielfach revidierten neuen Auflage zu begegnen.

Ditton Hall. Bernard Duhr S. J.

Métaphysique des causes, d'après Saint Thomas et Albert le Grand, par le père de Regnon de la Compagnie de Jésus. Paris, Retaux-Bray, 1886. 770 p. 8°.

Dieses Werk verdankt seinen Ursprung der Encyklika Aeterni Patris vom 4. Aug. 1879 über die Wiedereinführung der christlichen Philosophie nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Um zu diesem großen Zwecke seinerseits etwas beizutragen, hat sich P. Regnon die schwierige Aufgabe gestellt, die Jünger der Wissenschaft in das wahre Verständnis der Philosophie des hl. Thomas einzuführen. Zur Durchführung dieses Planes hat er sich eine eigene, in ihrer Art einzige Methode ausgedacht, die nach unserem Dafürhalten den Beifall vieler finden wird. Obwohl der hl. Thomas im Prologus zu seinem Hauptwerke, der theologischen Summa, selber sagt, es sei seine Absicht, für Anfänger zu schreiben und sich ihrer Fassungskraft anzubequemen, so wird er doch in vielen Punkten und in gar vielen Fragen auch von jenen nicht klar verstanden, die nicht mehr zu den Neulingen und Anfängern gehören. Selbst wenn man den Heiligen durch sich selber, d. h. eine dunkle und schwierige Stelle durch Parallelstellen erklären will, gelingt es, abgesehen von der Mühe des Nachschlagens und Zusammenstellens, doch nicht immer, zur vollen Klarheit über die fragliche Stelle zu gelangen. Die Werke des Heiligen aber nur durch Commentatoren sich erschließen zu lassen, mag als weniger ehrenvoll erscheinen. Und wenn man sich auch entschließt, die verdienstvollen Arbeiten der Erklärer des großen Lehrers zur Hand zu nehmen, so fühlt doch der eine vom ausgedehnten Umfange, der andere von der abstrusen Behandlungsweise,

ein dritter von den gegenseitigen Widersprüchen der Commentare sich unangenehm berührt. Diese und ähnliche Bedenken und Schwierigkeiten, die sich beim Studium des hl. Thomas, mag man nun am heiligen Borne selber schöpfen wollen, oder mag man sich zu den Canälen hinbegeben, die, wie es heißt, das reine, unverfälschte Wasser der ursprünglichen Lehre vermitteln, nothwendig erheben, schwebten unserem Verfasser vor. Um diese Schwierigkeiten zu beseitigen, hat er nun zu ergänzen versucht, was der hl. Thomas in vielen seiner Schriften und zwar in den wichtigsten, in seiner philosophischen und in seiner theologischen Summa, als bekannt bei seinen Lesern voraussetzt. Der Heilige wendet sich zunächst an Schüler seiner Zeit, seines Jahrhunderts. Diese waren aber nach dem damaligen Studiengange in der Philosophie wohl bewandert. Sie kannten die großen Principien und Axiome, auf die der Heilige sich so oft, wie auf selbstverständliche Voraussetzungen beruft, und die er in der Regel als Obersätze in seinen schlagenden Argumentationen verwerthet. Was aber damals als bekannt vorausgesetzt werden konnte, das ist der studierenden Jugend der Gegenwart nicht mehr bekannt. Wie die Terminologie, so sind auch die Principien und die Anschauungen, in welchen jetzt der Unterricht ertheilt wird, von jenen der Vorzeit gar sehr verschieden. Daher der große Unterschied zwischen den Neulingen und Anfängern, die der hl. Thomas im Auge hat, und den Neulingen der Gegenwart. Der scholastischen Schulung und philosophischen Durchbildung, die jenen eigen war, können diese sich jedenfalls nicht rühmen. P. R. will nun keine vollständige aristotelisch-scholastische Philosophie liefern, sondern nur das, was den hl. Thomas in seinen philosophischen Lehrsätzen, die er oft mit lakonischer Kürze ausspricht, erklärt und ergänzt. Dann will er den heiligen Lehrer, dessen philosophische Ausdrucksweise er kennen gelehrt, unmittelbar mit seinen Lesern verkehren und ihnen die Schätze seines übermenschlichen Wissens und seiner gotterleuchteten Weisheit eröffnen lassen. Weil aber der hl. Thomas in seiner philosophischen Doctrin sich eng an den Stagiriten anschließt, und weil er ferner seine christlich geläuterten philosophischen Anschauungen nach jenen Grundzügen, die der selige Albert der Große entworfen, gebildet hat, macht uns der Verfasser zugleich mit den philosophischen Grundansichten dieser beiden großen Männer bekannt, deren Aussprüche der Heilige selber so oft erklärt und weiter ausführt. So viel über den Plan und die Idee dieses eigenartigen Werkes im allgemeinen.

Wir haben nun die einzelnen Abschnitte desselben näher zu betrachten, um zu sehen, wie dieser Plan durchgeführt wird. Das ganze Werk zerfällt in neun Bücher. Im ersten behandelt R. die fundamentalen Principien der Logik: die Wissenschaft an sich, ihr

Object und ihre Bedingungen, mit stetem Hinweis auf die Metaphysik; ferner die unmittelbare Vorstufe zur Bildung der Metaphysik, die in der Kenntnis des Universalen und der ersten Principien der Beweisführung besteht; „die Realität der Metaphysik"; „der Gemeinsinn" und „das Contradictionsprincip." Dieses erste Buch bietet also in präciser Darstellung von fünf Capiteln beiläufig das, was Aristoteles und nach ihm der hl. Thomas in der zweiten Analytik behandeln. Im zweiten Buche geht er über zu den metaphysischen Begriffen der Ursächlichkeit, des Actes und der Potenz. Im dritten und den zwei folgenden Büchern behandelt er die scholastische Lehre von der bewirkenden, von der formalen und materiellen und von der vorbildlichen Ursache. Mit dem sechsten Buche beginnen die Untersuchungen über die Zweckursache, die sich über vier Capitel erstrecken. Das siebente handelt über die Correlation, die Wechselwirkung der Ursachen. Das achte ergänzt die früher getroffene Eintheilung der Ursachen und trägt den Titel: Classification der Ursachen, die in sechs Capiteln besprochen werden. Das neunte endlich führt uns das Zusammentreffen mehrerer Ursachen für das Zustandekommen einer Wirkung vor, und schließt mit einer Untersuchung über das wahre Wesen der Freiheit. Man könnte nun mit Recht die Frage aufwerfen, ob denn nicht eine solche Darlegung ein gewöhnlicher philosophischer Curs sei. Allerdings enthält sie, was viele philosophische Lehrbücher, die im Sinne der Scholastik geschrieben sind, enthalten. Aber sie bietet mehr, als die gewöhnlichen Untersuchungen von der Art. Denn erstens bedient sie sich fast der nämlichen philosophischen Sprache, die der h. Thomas und Albertus Magnus und vor ihnen Aristoteles gebraucht haben, so daß der Leser schon durch diese sprachliche Uebereinstimmung und constante Terminologie an die Ausdrucksweise des Heiligen über philosophische Materien gewöhnt wird. Zweitens werden die vorzüglichsten Axiomata, die wir bei Aristoteles finden und die der h. Lehrer so oft verwendet, allemal an passender Stelle erläutert. Drittens bekommt man einen klaren Begriff von den philosophischen Schriften des Stagiriten und den trefflichen Commentaren des h. Lehrers über diese großartigen Werke, welche der Scharfblick und Forschergeist des großen Denkers des Alterthums geschaffen. Diese Vorkenntnisse tragen aber nicht wenig dazu bei, den Gedankengang des h. Lehrers von vornherein gleichsam zu errathen, um dann seiner Argumentation mit einer gewissen Freudigkeit, die auch das Schwierige leichter erfaßt, zu folgen. Viertens bietet diese Arbeit des Verfassers den Vortheil, daß sie, die Grenzen eines Handbuches nicht überschreitend, wegen der passenden Anordnung und Eintheilung der Materien, sich der wißbegierigen Jugend als vorzügliches Nachschlagebuch, als eine Art Repertorium beim Studium der Werke des h. Thomas empfiehlt.

Das treffliche Register erleichtert dabei die Arbeit. Ueber ein so wichtiges Axiom der aristotelisch-scholastischen Philosophie, wie z. B. forma est actus, citiert der Verfasser den Stagiriten, wo er im fünften Buch der Metaphysik (c. 2) die so schöne Definition der Form gibt, ferner eine ähnliche Stelle im zweiten Buch der Physik (c. 3), zugleich mit dem betreffenden Commentar des hl. Thomas zu der Stelle. Dann erläutert er selber das Ganze und fügt noch die ausgezeichnete Exposition des Boethius aus der Schrift de Trinitate (c. 2) hinzu. Endlich, und darin glauben wir den ersten Vorzug dieses Werkes zu finden, hat der Verfasser die beim hl. Thomas erwähnten philosophischen Principien in eine bestimmte, streng wissenschaftliche Ordnung gebracht. Keinem, der sich mit dem Studium der Schriften des Heiligen befaßt, wird es bei einiger Aufmerksamkeit und Reflexion entgehen, daß die verschiedenen Principien, auf die sich Thomas beruft, nicht nur in ursächlichem Verhältnisse zu den aus ihnen abgeleiteten Schlußfolgerungen stehen, sondern auch in der Weise durch ein gewisses logisches und ontologisches Band mit einander verknüpft sind, daß sich das eine wieder aus dem anderen, wie das untere aus dem oberen folgern läßt, bis man zuletzt zu bestimmten obersten Principien gelangt. Somit besteht auch für diese Principien das Gesetz der Ursächlichkeit untereinander. So war dem in den Schriften des hl. Lehrers und seiner oben erwähnten leuchtenden Vorbilder wohl bewanderten Verfasser der Gedanke nahegelegt, die bei Thomas gleichsam zerstreuten Principien zu ordnen und in ein wissenschaftliches System zu bringen. Weil sie alle den Charakter der Ursächlichkeit an sich tragen, nannte er sie Ursachen (causes), und weil sie unter den höchsten Gesichtspunkten, von den allgemeinen Grundbestimmungen aus behandelt werden, gab er seinen Untersuchungen den passenden Namen: Metaphysik der Ursachen — métaphysique des causes. Diese bildet nun den Inhalt von acht Büchern. Da jedoch die streng wissenschaftliche Behandlung dieser Ursachen — ihre Metaphysik — einigermaßen die Kenntnis der Wissenschaft überhaupt voraussetzt und diese Kenntnis an sich eine wesentliche Bedingung zur Erforschung der Wahrheit und ihrer Principien ist, war es fast ein Gebot der logischen Nothwendigkeit, die Grundzüge der Wissenschaft an sich, wie dieselben in der zweiten Analytik des Aristoteles mit bewunderungswürdiger Tiefe und Gründlichkeit dargestellt und vom hl. Lehrer erklärt werden, zusammenzustellen und eine Vorschule zu den metaphysischen Erörterungen zu bilden. Das geschieht nun im ersten Buche, welches den Titel trägt: Natur der metaphysischen Wissenschaft — nature de la science métaphysique. Diese wissenschaftliche Propädeutik, um nach unseren Begriffen zu reden, welche sich mit dem Gegenstande des Wissens und der Wahrheit

befaßt, ihre Gesetze und Bedingungen erörtert und die beste Methodik enthält, gibt überdies Aufschluß über manche philosophische Axiome des Heiligen, deren Erörterung in dem größern metaphysischen Rahmen keinen passenden Platz gefunden hätte, weil sie mehr logischer Natur sind. — Daß der Verfasser in seinen philosophischen Darlegungen sehr sparsam ist mit Citaten aus den Werken späterer Scholastiker, wie Fonseca, Suarez u. a., wird ihm auch vielleicht von vielen zum Verdienst angerechnet werden, welche in ihrer Vorliebe für die Lehre des Heiligen und in ihrer wohl etwas übergroßen Besorgnis für die Unverfälschtheit seiner Lehre die katholische Wissenschaft späterer Jahrhunderte und die philosophische Richtung ihrer hervorragendsten Vertreter so gern, wenn auch vielfach ohne Grund, einer gewissen Einseitigkeit und Parteilichkeit beschuldigen. Wir wollen diesen Punkt weder zu Gunsten noch zu Ungunsten des Verfassers hervorheben, sondern gestehen offen, daß er keine besseren Autoritäten, als Aristoteles und Albert den Großen hätte wählen können, um die philosophischen Lehrsätze des Heiligen zu stützen und zum Theil zu beleuchten.

Was die Darlegung selber anlangt, so ist sie, soweit es die innere Schwierigkeit des oft ganz abstracten Gegenstandes gestattet, einfach, der Auffassungskraft der Jugend durchaus angepaßt. Seine Methode ist einmal analytisch, wo es sich darum handelt, höhere Begriffe und ihre Definition, die über die gewöhnliche Fassungskraft hinausliegen, zu zergliedern, ein anderesmal wieder synthetisch, wenn durch Zusammenstellung der Theile der Begriff des Ganzen leichter gewonnen wird. Dabei vergißt er auch nicht die heuristische Lehrform in einzelnen Fällen anzuwenden, welche sehr geeignet ist, in den Gang der Darlegung Abwechslung zu bringen. Trotzdem bleibt die Sprache stets gewählt und behält ihr eigenthümliches, wissenschaftliches Gepräge. Wenn nun auch dieses Werk sehr große Vorzüge in sich schließt und der Jugend, welche nach den Absichten des hl. Vaters „die Weisheit der Alten“ und vor allem des hl. Thomas studieren soll, mit vollem Rechte empfohlen werden kann, so erlauben wir uns am Schluß doch zwei Bemerkungen, deren etwaige Berücksichtigung den Wert und die Brauchbarkeit desselben noch erhöhen könnten. Die erste ist eine sachliche, die andere formeller Natur. Der Verfasser bringt zwar einige Principien, die in das Gebiet der Ethik oder Moral gehören, wo er nämlich vom Zwecke, von der Güte oder auch von der Fertigkeit (habitus ἕξις) handelt; ebenso einige, die sich auf die Kenntnis der Seelenlehre, der Psychologie der Alten beziehen, wo er von der substantiellen Form das Nothwendigste und Wissenswerteste angibt. Allein gerade in Bezug auf die Principien dieser beiden hochwichtigen Theil-Wissenschaften, die sich sehr gut in den Rahmen der so vortheilhaft getroffenen Anord-

nung des Ganzen einreihen ließen, wünschten wir eine größere Detailierung und ein tieferes Eingehen. Sonst werden bedeutende philosophische Partien in den Schriften des hl. Thomas nur mit großer Mühe oder nicht genau verstanden werden. Die formelle Bemerkung bezieht sich auf die Sprache, in der das Werk geschrieben ist. Die lateinischen Citate aus dem hl. Thomas und dem seligen Albertus Magnus sind so zahlreich, daß die sprachliche Einheit durch den französischen Text, der an manchen Stellen mit dem lateinischen förmlich abwechselt, und dadurch auch die äußere Schönheit der Darstellung eine Einbuße zu erfahren scheint. Der Verfasser hat zwar geglaubt, auf die jungen Leute, die heutzutage im Latein weniger geschult werden, Rücksicht nehmen zu sollen, allein es ist schwer zu begreifen, warum junge Leute, denen zugemuthet wird, den lateinischen Text älterer Autoren, wie Thomas, Albertus, Boethius usw. zu verstehen, nicht auch das Latein verstehen sollten, welches jetzt von tüchtigen Fachgelehrten geschrieben wird. Und täuschen wir uns nicht, so müßte das Buch, in lateinischer Sprache abgefaßt, gewiß einen weiteren Leserkreis finden, als der ist, den der Verfasser zunächst im Auge gehabt. Daß der Verfasser bei der nächsten Auflage dieses bedeutsamen Werkes behufs schnellerer Orientierung für die Leser auch an ein praktisches Namen-Register denken wird, brauchen wir kaum hinzuzufügen. Möge dieses Werk, das auch in seiner jetzigen Gestaltung so viel des Guten und Nützlichen für das wahre Verständnis der Philosophie des hl. Thomas bietet, sich des allgemeinen Beifalls der Jünger der wahren Wissenschaft und des großen Aquinaten erfreuen.

Freinberg. Heinrich Heggen S. J.

Les Registres de Boniface VIII. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican. Par Georges Digard, Maurice Faucon et Antoine Thomas, anciens élèves de l'école des chartes, membres de l'école française de Rome. I. fascicule col. 1—304; II. fasc. col. 305—622; III. fasc. col. 623—880. Paris 1884—1886. E. Thorin. 4° (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome. 2 série, IV, 1—3).

Die umfassend angelegten Publicationen, welche die École de Rome mit Unterstützung des französischen Unterrichtsministeriums aus den vaticanischen Registerbänden vornimmt, weisen einen stetigen Fortgang auf. Sie erscheinen zwar nicht in jenem Tempo, welches ungeduldigen Forschern über mittelalterliche Geschichte erwünscht wäre, aber in demjenigen, welches durch den Riesenumfang der Arbeiten, durch die Interessen der Gründlichkeit und Genauigkeit und vielleicht

auch durch die Spärlichkeit der vom Staate verabfolgten Mittel nöthig gemacht wird. Das früher schon besprochene Registrum des Papstes Innocenz IV († 1254) ist bisher mit dem 7. Hefte beim Schlusse des 8. Pontificatsjahres angelangt. Es wird ganz von Berger herausgegeben. Neu hinzugetreten sind die oben angezeigten Publicationen des Registers Benedict XI († 1304) von Grandjean und der Anfänge des Registers Bonifaz VIII († 1303) von Digard, Faucon und Thomas. Außerdem liegen bereits vor von den Briefen Honorius IV († 1287) drei Hefte, herausgegeben von Prou, und von den Briefen Nikolaus IV († 1292) zwei Hefte von Langlois. Am Register Gregors IX († 1241) wird gegenwärtig durch eine andere Kraft der École de Rome gearbeitet. Somit ist die Aussicht auf die Herstellung eines künftig unentbehrlichen Quellenwerkes für das Jahrhundert vor der Avignoner Zeit, eines der kolossalsten überhaupt, die existieren werden, nicht unbegründet. Was wichtiger ist, die Leitung des Ganzen durch die genannte gelehrte Organisation gestattet die Erwartung, daß die Einzelleistungen der Mitarbeiter sich dauernd auf der erforderlichen Höhe erhalten. Das bis jetzt Erschienene, wiewohl von so verschiedenen Händen herrührend, kann im allgemeinen diese Hoffnung nur bestätigen.

Zufolge des voraus festgestellten Planes der ganzen Unternehmung werden die zur Bearbeitung gewählten Bände päpstlicher Erlasse des Vaticanarchives insoferne in ihrer Integrität wiedergegeben, als alle Bestandtheile derselben, Briefe und Briefnotizen, so wie sie sich in den Bänden selbst finden, aufgenommen werden. Die Aufnahme ist aber bei weitem nicht überall eine wörtliche. Vielmehr werden nur solche Stücke unverkürzt publiciert, welche größere Wichtigkeit besitzen und bisher noch nicht im Drucke erschienen sind; die übrigen werden nur in einem Auszuge gegeben, welcher ihren wesentlichen Kern sammt den vorkommenden Ort- und Personennamen enthält. Commentare zu den Texten sind ausgeschlossen, dafür werden geschichtliche Ausführungen und Erörterungen zur paläographischen und sonstigen Kritik der betreffenden Register in Einleitungen niedergelegt. Die Ausstattung ist für alle Theile der großen Sammlung naturgemäß eine gleiche. Der Verleger, E. Thorin zu Paris, hat das Aeußere der Hefte sehr gut besorgt; Format und Druck sind durchaus zweckentsprechend, und auf den hohen doppelspaltigen Seiten heben sich durch den Wechsel der Typen die wörtlichen Brieftexte und die excerpierenden Berichte aus den Briefen, die Adressen und die Numerierungen in übersichtlicher Weise ab. Wir haben nur die Frage an die Herausgeber, warum denn mitten zwischen den ausschließlich lateinischen Texten, welche durch die ganzen Bände hingehen, nur die in französischer Sprache unweigerlich durchgeführte Datierung beständig daran erinnern muß,

daß die Publication von Franzosen unternommen wird. Wäre nicht die lateinische Form Romae ad Sanctum Petrum Laterani etc. (oder ähnlich) würdiger als das französische Vatican, Latran etc.?

Erst durch diese Registres (denn auch der Titel ist französisch) erhält man einen genaueren Ueberblick über die erstaunliche Menge jener Erlasse des mittelalterlichen Papstthums, deren Kundmachung in Folge der Liberalität des gegenwärtigen Papstes nunmehr als Gewinn für die Geschichte bevorsteht. Von Innocenz III, mit welchem in fortlaufender Reihe die erhaltene Correspondenz der Päpste beginnt, bis zum Anfange des Pontificates Bonifaz VIII zählt man im vaticanischen Archiv 43 Registerbände. Die bekannten Papst-Register dieser Zeit enthalten nach P. Denifle nahezu 36000 Urkunden. Für dieselbe Zeit konnte Potthast in seinen Regesta Rom. Pont. nur etwas über 25000 nachweisen, von welchen hinwieder mehrere tausend in die vaticanischen Bände nicht eingetragen sind; die registrierten Bullen bilden nämlich nur einen Theil der überhaupt erlassenen Bullen.

Es seien hier zur Veranschaulichung des Reichthums der beiden zu besprechenden Registerwerke im besonderen die Zahlenverhältnisse für die Pontificate Bonifaz VIII und Benedict XI angeführt, soweit die beiden Publicationen bis jetzt bestimmten Aufschluß geben. Bonifaz VIII, also der Papst, bis zu dessen Anfang Denifle die vorstehende runde Zählung geführt hat, besitzt im Vaticanarchiv fünf große Foliobände für die Zeit seiner Regierung von nicht ganz neun Jahren. Die angezeigten Fascikel seines Registrum gehen bisher blos bis gegen Ende des dritten Pontificatsjahres. Für diese Zeit aber enthalten sie bereits 2247 Urkunden, d. h. um 1636 mehr als Potthast für die drei ersten Jahre bringt; wobei wiederum in Betracht fällt, daß sehr viele bei Potthast als gedruckt verzeichnete Bullen in den päpstlichen Kanzleibüchern überhaupt nicht registriert wurden. Benedict XI regierte nur vom 22. October 1303 bis zum 7. Juli des folgenden Jahres. Von ihm liegt ein einziger großer Registerband vor; dieser bietet aber laut der bereits abgeschlossenen Publication, die an der Spitze der folgenden Recension genannt ist, nicht weniger als 1279 Erlasse, also 1110 mehr als sich bei Potthast finden, welcher deren nur 169 kennt.

Um auf die Ausgabe des Registers Bonifaz VIII speciell einzugehen, so liegt der Werth des in den bisherigen Heften gebotenen neuen Quellenmaterials mehr in der weiteren Aufhellung von zahlreichen schon bekannten Ereignissen des Pontificates und in kleineren neuen Mittheilungen über die ganze Zeitgeschichte, als in bisher unbekannten Aufschlüssen über die großen Handlungen dieses Papstes. Die Bullen, in welchen die letzteren niedergelegt sind,

waren schon publiciert, und das Gesammturtheil über die Conflicte, welche Bonifaz VIII mit seinem gewaltigen Eingreifen durchzukämpfen hatte, wird überhaupt kaum durch neue Documente geändert werden. Es ist nur bei unbefangener Anwendung der kirchenrechtlichen Grundsätze auf sein Vorgehen die Aussicht vorhanden, daß die Beurtheilungen, vielfach jetzt noch unbillig, dem entschiedenen Vorkämpfer der Kirche endlich gerecht werden. Erfahren also die weltgeschichtlichen Thaten des Papstes keine wesentlich neue, die bisherige Auffassung umgestaltende Beleuchtung, so tritt doch eine Unzahl von geschichtlichen Momenten, welche dieselben gleichsam einfassen, auf einmal aus der Vergessenheit heraus, die Motive und die Umstände seines Handelns heben sich deutlicher ab.

Auch schon darin liegt ein ansehnliches Ergebnis der Publication, daß unter der Masse der jetzt zur öffentlichen Prüfung vorgelegten Acten auch nicht ein einziges Stück sich befindet, welches für die Anklagen wider Bonifaz wegen angeblicher Ungerechtigkeit, Gewaltthätigkeit und unreiner Motive des Handelns, speciell hinsichtlich der Einleitung des großen Zwistes mit Philipp dem Schönen, einen Haltpunkt darbieten würde. Man sieht deutlich, wie der Papst den später so erbitterten Gegner mit freundlicher Bevorzugung behandelt. Eine lange und bunte Privilegienliste ließe sich aus den vielen hier zum erstenmal veröffentlichten Bullen zusammenstellen, durch welche dem Könige oder seiner Familie immer neue kirchliche Vollmachten gespendet werden. Schon im ersten Schreiben an Philipp, das früher nicht seinem vollen Wortlaute nach bekannt war, weist Bonifaz den König mit verbindlichen Worten auf das gute Verhältnis hin, in welchem er früher schon, vor Erlangung der päpstlichen Würde, zu ihm gestanden; er verspricht ihm alle Unterstützung des französischen Klerus in tuis et ejusdem regni negotiis et oportunitatibus, que occurrent (col. 4; vgl. Potthast n. 24020*).

Weit vollständiger als bisher erscheinen in unsern Registern die Befugnisse, welche beim päpstlichen Versuche der Friedensvermittlung im französisch-englischen Kriege den ausgesendeten Nuntien mitgegeben werden (col. 241 ss.); überhaupt fällt auf diese rühmlichen Bestrebungen des Papstes, die zum Besten der Christenheit unternommen wurden, manches neue Licht. Natürlich tritt auch der Vorgänger desselben, der hl. Cölestin V, welcher unter so merkwürdigen Umständen seine Würde niedergelegt hatte, häufig in die Reihe der Briefe herein (frater Petrus de Murrone olim Celestinus papa quintus heißt die Formel); manche unbedachte Vollmachten, die er ausgestellt, werden zurückgenommen, verschiedene von seinen Anordnungen corrigiert. Betreffen die zur letzteren Kategorie gehörigen Verfügungen meist innerkirchliche Verwaltungssachen, so

greifen beispielsweise die zahlreichen bisher unbekannten Erlasse wegen der Verhältnisse der aragonischen und der sicilischen Krone wiederum in die weite kirchlich-politische Sphäre des damaligen Papstthums hinüber (col. 63 ss; 79 ss.). Es sei die Formel des Lehenseides König Karl II von Sicilien an den neuen Papst hervorgehoben, welche sich in der Urkunde Bonifazens vom 17. Februar 1295 findet. Nach dieser Formel fand die Erneuerung des Lehensverhältnisses am genannten Tage in der Kirche St. Sabina zu Rom statt, und zwar unter Vertretung des Königs durch Bartholomäus von Capua. Drummann dagegen läßt in seiner Biographie Bonifazens (1852) den Papst diesen Eid zu Anagni in Empfang nehmen und an einem Tage, wo derselbe nach dem Register zu Rom im Lateran andere Erlasse ausfertigt (S. 20).

Gegenüber der Bereicherung unserer Kenntnis der großen welthistorischen Begebnisse durch die neuen Quellen kommt nicht weniger in der Fülle ihres Inhaltes das Kleinere und Locale, sowie das Casuistische der Rechtsgeschichte in Betracht. Das Vorwalten solchen Stoffes von minderer allgemeiner Wichtigkeit hat freilich schon manchen enttäuscht, der an die Register mit größeren Erwartungen herantrat. Doch hat es sicher andererseits sein Interesse, in diesem Strome von Briefen, der über die ganze Welt hingeht, so manchen verklungenen Namen, so manche Ereignisse der Bisthums- oder der Klosterhistorie, so manche Gestalten der Detailgeschichte der verschiedensten Weltgegenden gespiegelt zu sehen. Man darf sogar voraussagen, daß sich aus den Lagern der heute so arbeitsamen Localhistoriker ein noch lauter tönender Dank für die Publicationen erheben wird, als von Seiten der Gelehrten, die sich mit allgemeiner Geschichte befassen. In Frankreich hat Albanès bereits begonnen, aus den neuen Registern Verbesserungen zur Gallia christiana zusammenzustellen, und andere Länder werden für ihren Theil dem Beispiele ohne Zweifel nachfolgen.

Angesichts dieser vielseitigen Verwendung des nunmehr flüssig werdenden Materiales ist der Fleiß besonders dankenswerth, welchen die Herausgeber der Verbesserung jener Irrthümer zuwenden, welche durch die Nachlässigkeit der alten Schreiber der Register in die Originalbände selbst gekommen sind. Solche lapsus calami sind in denselben keine Seltenheit. Da wird denn bald ein Name, bald ein Datum, bald eine Adresse richtig gestellt [1]), zum öfteren auch

[1]) Ein nicht unwichtiger Irrthum in Folge eines Schreibfehlers der Register, welcher in die Werke von Kopp und Potthast (n. 24098) überging, wird col. 303 berichtigt. Die Adresse dieses auf die päpstliche Vermittlung zwischen dem französischen und dem deutschen König bezüglichen Schreibens muß heißen archiepiscopo Regino et episcopo Senensi, sedis apostolicae nuntiis.



als Warnungszeichen für den Benützer ein sic beigefügt. Es läßt sich jedoch in diesen Besserungen, wie sie bisher gehandhabt wurden, einigermaßen die Consequenz vermissen. Wir verkennen nicht die Schwierigkeiten. Wenn das sic verwendet werden soll, so müßte es fast durch die ganzen Fascikel hingesäet werden. Vielleicht würde es überhaupt besser unterbleiben. Jedenfalls muß jeder, der in der Nähe die entsetzlich mühsame Arbeit beobachten konnte, welche den Herausgebern mit dem Excerpieren und Copieren dieser vaticanischen Folianten aufgelegt ist, sich recht gerne zufrieden geben, wenn er nur eine treue Wiedergabe der Register erhält, auch ohne alle Verbesserungen.

Um Stichproben zu machen, habe ich im vaticanischen Archiv bei einer Anzahl von Stücken die Genauigkeit des Druckes controliert. Das Resultat, im Ganzen kein ungünstiges, war etwas verschieden für die zwei bisher betheiligten Mitarbeiter; diese werden sich selbst in die Flüchtigkeiten zu theilen wissen, wann die Corrigenda am Ende der Publication zu drucken sind. Das Auffälligste an Verstößen fand ich col. 467 in dem Schreiben an den Bischof von Constanz u. A. vom 21. August 1296. Darin ist in der achtletzten Zeile durch einen Sprung vom Namen Warmatiensis zu einer zweitmaligen Nennung desselben folgende ganze Stelle ausgeblieben: et venerabilis frater noster .. episcopus Warmatiensis prefatam preposituram Wirceburgensis ecclesie Berlewino scolastico predicte Warmatiensis ecclesie de facto etc. Dagegen ist nichts ausgelassen zwischen den Worten litteras — decano, wo doch der im Werke sonst nur bei Auslassungen angewendete Zwischenstrich eine Auslassung angibt. Statt des licite [possit] retinere des Druckes mit den unberechtigten Klammern liest man im Original ganz richtig licite posset retinere; statt ut preposituram das grammatische preposituras; statt temeritate propria l. auctoritate propria; statt et decano ist in Wirklichkeit mit Namensauslassung .. decano geschrieben; auch hat das Original die Schreibung Constantiensis statt Constanciensis.

In dem Schreiben an Volrad, erwählten Bischof von Brandenburg, col. 444 erscheint der Vorgänger desselben im Original correct als Heidenricus, nicht als Hadenricus, wie der Druck hat; auch ist daselbst Thiederico factam praedicto cassavit geschrieben, nicht Thiderico factam cassavit; es heißt richtig electioni hujusmodi (consentire) nicht hujusmodi electionis; hinter die ad eligendum praefixa ist im Druck das ut moris est ohne alle Angabe fortgefallen.

Im Briefe an den Mainzer Erzbischof Gerhard II (col. 438) las der Herausgeber das Siglum eines unten durchstrichenen p mit darübergesetztem e als posse, während doch sein alicui posse vendendam keinen Sinn gibt; es muß alicui persone vendendam gelesen werden. Das sinnlose impotenter effecti steht im Original richtig als impotentes effecti; statt monasteria, ecclesie et capelle predicte hat das Dr. richtig predicta und darauf ipsorum statt ipsarum. Wichtiger ist der Irrthum in Bezug auf das Datum des nämlichen Erlasses. Es heißt ut supra; das ist aber nicht „Vatican 13 février 1296", sondern Anagnie 15. Kalendas Augusti anno II = 18. Juli 1296.

Statt des widersinnigen ad Tullensem ecclesiam apostolica sede translato col. 314 im Briefe an den erwählten Bischof von Utrecht liest

man im Register richtig ad T. e. apostolica auctoritate translato; statt actore Domino col. 592 auctore Domino, und statt auctoritate presentium col. 591 tenore presentium. — Im Briefe an die Cardinäle von Albano und Palestrina col. 594 wird dem Texte ein taliorumque principum aufgebürdet, sogar noch mit einem sic, während derselbe richtig taliumque hat; ebenda wird ihm aufgebürdet astanti negotio, sinnlos statt des in Wirklichkeit vorhandenen artanti = arctanti, dringend; ferner informaremur statt des richtigen informemur; presentatis statt des richtigen presentetis. Im Briefe an einen Kanonikus von Clermont col. 650 hat das Reg. Randoni de Tornello, nicht de Tornellis.

Der im Drucke notierte Anfang des Schreibens an den Erzbischof von Köln col. 591 ist im Registrum nicht angegeben; dagegen ist col. 307 das nobilis viri Henrici angegeben, wo der Herausgeber blos hat dilecti filii .. ducis Slezie.

Unter den verkürzt mitgetheilten Briefen sind mir besonders in dem schon genannten Schreiben an die Cardinäle col. 593 ss. und in demjenigen an Henricus de Virnerburgh (sonst Virneburg) rector ecclesiae in Belmiche Treverensis dioecesis col. 649 Stellen vorgekommen, welche dem Excerpt hätten einverleibt werden sollen. Solche Auslassungen sind auch bei manchen anderen Documenten zu bedauern. So wäre es z. B. recht lehrreich gewesen, wenn im Erlasse für das Hospital St. Spirito zu Rom col. 202 auch die lange Liste jener Hospitäler in Italien, Deutschland, England, Frankreich und Spanien Aufnahme gefunden hätte, welche daselbst nach Angabe des Druckes, weil dem römischen Hospital einverleibt, aufgezählt werden. Man ist öfter zum Schaden der Sache von dem Princip der Aufnahme aller historischen Daten in die Excerpte abgegangen.

Von den abweichenden Schreibweisen des Registrum, die mir vorgekommen sind, will ich nur diejenige in der Ueberschrift für die Briefe des zweiten Pontificatsjahres notieren: registrum licterarum statt regestum litterarum. Ich übergehe gleichfalls manche bemerkte Aenderungen in der Wortstellung. In letzterer Hinsicht müßte man schon im Interesse der Studien über den Rythmus der alten Bullen, die gerade in Frankreich angeregt wurden, auf genaue Wiedergabe bedacht sein.

Ich gestehe übrigens, daß ich geraume Zeit suchen mußte, um obige Correcturen zusammenzubringen. Es wäre ein ganz falscher Schluß, wollte man auf diese Notizen hin sagen, die Ausgabe sei verfehlt oder entbehre des Werthes. Man weiß ja, wie oft gegenüber einer solchen Anhäufung der Hunderte von Documenten die Zerstreutheit und Ermüdung ihr Recht geltend machen. Zudem ist auch eine allgemeine Nachcontrole der Herausgeber für das letzte Heft des 1. Bandes, welches Errata bringen soll, nicht ausgeschlossen; im Gegentheil ist Grandjean in seinem Register Benedict XI in Bezug auf eine solche Generalrevision schon mit bestem Beispiele vorangegangen. (Unten S. 155.)

Auf dem Titel des Registers Bonifaz VIII sind zwar drei Herausgeber zusammen verzeichnet, aber bisher waren nur zwei an der Publication betheiligt. Der erste Fascikel ist ganz von Thomas, der dritte ganz von Faucon, in den zweiten haben sich die beiden

Genannten in der Weise getheilt, daß Thomas col. 305—347 und 579—622, das Uebrige aber Faucon bearbeitet hat. Digard wird bei den folgenden Theilen des Registers in hervorragender Weise betheiligt sein. Seine Kenntnisse auf dem Gebiete der einschlägigen Actenforschung hat dieser junge Gelehrte schon durch Abhandlungen in der Bibliothèque de l'école des chartes an den Tag gelegt. In einer jüngsten Abhandlung lieferte er eine Studie über unsere Regesten Bonifazens, welche die Frage nach der Originalität derselben bespricht und damit einen recht erwünschten Beitrag zu den mehrfachen neueren Verhandlungen über die Originalitätsfrage gibt. Bekanntlich wurden von Kaltenbrunner in den „Mittheilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung" 5 (1884) 2. Heft mannigfache Bedenken gegen die absolute Originalität der erhaltenen Papstregister erhoben. Nach seiner Ansicht wären die meisten dieser Bände nicht die eigentlichen Eintragebücher der Curie, sondern fast gleichzeitig durch Lohnschreiber veranstaltete Copien derselben. Man sehe das Referat über Kaltenbrunners Abhandlung in vorliegender Ztschr. 8 (1884) 597. Seine Aufstellungen wurden von Denifle im „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte" 2 (1886) 1 ff. in dem Aufsatze „Die päpstlichen Registerbände des 13. Jahrhunderts und das Inventar derselben von 1339" einer scharfen Kritik unterzogen. Manche Beweisgründe Kaltenbrunners wurden von Denifle mit jenem durchschlagenden Erfolge bekämpft, welchen ihm sowohl seine günstige Stellung in beständiger nächster Nähe der fraglichen Urkunden als auch sein seltenes Forschungstalent sichert. Aber das Hauptergebnis Kaltenbrunners, nämlich den Satz, daß obige Bände keineswegs einfachhin als die Originalregister ausgegeben werden dürfen, hat Denifle nicht abgelehnt. Eine Replik, die u. a. auf den letzteren Umstand mit Nachdruck hinweist, erschien von Kaltenbrunner und Sickel in obigen „Mittheilungen" 7 (1886) 691 ff. 699 ff. Für unseren Zweck ist indessen hervorzuheben, daß Denifle ausnahmsweise für die Registerbände Bonifaz VIII den Charakter der Originalität entschieden geltend machte. Hierin stimmt nun Digard in seiner vorgenannten letzten Arbeit mit Denifle überein, und obwohl er die Abhandlung Denifle's erst nach Vollendung der seinigen erhielt, trifft er doch verschiedenfach auch im Gang der Beweisführung mit dem Gelehrten von Rom zusammen (Bibliothèque de l'école de chartes 47 (1886) 80 ss.: La série des registres pontificaux du XIII siècle).

Ein offenkundiger Beweis für die Originalität der bonifatianischen Bände liegt zunächst in der doppelten Beobachtung, daß die in denselben angebrachten Zusätze und Verbesserungen sich in der Regel aus den Originalausstellungen herleiten und daß die Schrift häufig und in unregelmäßiger Weise wechselt, wodurch sie eine syste-

matische Copiearbeit ausschließt. Ein weiterer interessanter Beweis liegt in den großen Rasuren; denn die von Benedict XI angeordneten Austilgungen gewisser Erlasse seines Vorgängers Bonifaz (im 7. und im 9. Pontificatsjahr unter den litterae curiales) wurden in unseren Exemplaren selbst vorgenommen; einen bezüglichen notariellen Act, der sich ebenda zur Beurkundung der Rasur eingetragen findet, hat Denifle aaO S. 13 abgedruckt.[1])

Somit nehmen die besprochenen bonifatianischen Bände der Pariser Publication eine um so bevorzugtere Stellung ein.

Daß die vaticanischen Vorlagen dieser Registerpublication, gleich wie auch die Briefbände Benedict XI, nicht in dem von Denifle aaO S. 71 ff. veröffentlichten ältesten Inventar von Assisi aus dem Jahre 1339 verzeichnet sind, erklärt sich laut seiner Nachweise aus dem Umstande, daß beide damals in Frankreich waren.

Hartmann Grisar S. J.

Les Registres de Benoit XI. Recueil etc. Par Ch. Grandjean, membre de l'école française de Rome. I—IV. fasc. col. 1—1038. Paris 1883—1885. E. Thorin. 4°. (Bibliothèque des écoles etc. 1. série. II 1—4.)

Die markierte Geschichte des kurzen Pontificates Benedict XI ist recht wohl geeignet, die Aufmerksamkeit in besonderem Maße auf dieses gegenwärtig vollständig publicierte Register hinzulenken. Der

[1]) In Hinsicht auf die Registerbände der früheren Päpste des dreizehnten Jahrhunderts ist die Frage der Originalität erst dann definitiv zu erledigen, wenn die Bände der einzelnen Pontificate jeder für sich auf die paläographischen und diplomatischen Eigenthümlichkeiten mehr geprüft sein werden. Der Durchführung dieser Arbeit ebnet der unermüdliche P. Denifle augenblicklich die Wege durch seine zur päpstlichen Jubiläumsfeier veranstaltete photographische Sammlung von Registerblättern, sowie durch neue Forschungen, deren Einleitung er im letzten Hefte des von ihm und Ehrle herausgegebenen „Archivs" 3 (1887) bringt. Einen Beitrag zur Frage, welcher indessen mehr den Inhalt einzelner Bände ins Auge faßt, lieferte der Herausgeber der in den Mon. Germ. hist. erscheinenden Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum, Rodenberg, in einer Abh. über die „Register Honorius III, Gregor IX und Innocenz IV" im „Neuen Archive für ältere deutsche Geschichtskunde" 10 (1885) 507 ff. Nur in Betreff der Registerbände Innocenz III ist die Frage der Originalität bereits durch Delisle (Bibliothèque de l'école des chartes 46 (1885) 1 u. 2 livr.: Les régistres d'Innocent III) und durch Denifle erledigt, und zwar in dem Sinne, daß sie keine Originale seien. Es ergibt sich letzteres u. a. aus Citaten des Papstes Innocenz selbst; denn zwei Briefe, die er als im zweiten Jahre seines „Registrum" vorhanden anführt, sind in den gegenwärtigen Registerbänden nicht vorhanden; letztere sind nur Abschriften aus verloren gegangenen Originalen, in denen mehr enthalten war.



ehemalige Dominicanergeneral Nikolaus Boccasini, ein Mann von großer Wissenschaft und noch größerer Tugend, arbeitete, sobald er Papst geworden, mit ungemeinem Eifer an der Wiederherstellung des kirchlichen Friedens mit Frankreich. Er kam dem König Philipp dem Schönen und seiner gegen Bonifaz VIII so gehässigen Partei mit derartigen Bevorzugungen entgegen, daß er das höchste Mißvergnügen der Freunde und Verehrer dieses seines Vorgängers erweckte.

Benedict verletzte dabei kein Princip und vergab dem Nutzen der Kirche, wie er ihn gewissenhaft erstreben zu müssen meinte, durchaus nichts. Das vorliegende Register bestätigt diese Behauptung, indem es die Triebfedern jenes eigenthümlich-friedlichen Pontificates allseitig klar legt. Während der Papst durch einen (bisher ungedruckten) Erlaß vom 6. November 1303 erklärt, er nehme zu Gunsten Frankreichs und seines Königs mit apostolischer Vollgewalt eine Menge von disciplinären Maßregeln, mit denen Bonifaz vorgegangen war, zurück (omnes et singulos processus habitos et sententias promulgatas, suspensiones et declarationes et absolutiones [a juramentis fidelitatis etc.] factas contra te, regnum, consiliarios etc. col. 781), bezweifelt er nirgends, daß der Vorgänger zu solchen Schritten Grund und Veranlassung hatte. Während er den beim Ueberfalle und den Mißhandlungen Bonifazens zu Anagni nur indirect Betheiligten Verzeihung gewährt, verkündet er anderseits über die Rädelsführer Wilhelm von Nogaret, Sciarra Colonna u. A. nicht lange vor seinem Tode die Excommunication und ladet sie vor seinen Richterstuhl. Die Unthat selbst brandmarkt er dabei in den schärfsten Worten (summum pontificium dehonestatum est et suo capto sponso ecclesia quodammodo captivata) und vergleicht den Papst Bonifaz, der dort unterlag, mit dem starken Saul, dem Gesalbten des Herrn (fortis cecidit et accinctus robore superatus est. Perugia, 7. Juni 1304; col. 798, Potth. n. 25441). Während Benedict endlich sich entschließt, alle von Bonifaz ertheilten collationes, provisiones, reservationes et concessiones super canonicatibus, dignitatibus et quibuscunque beneficiis ecclesiasticis vacaturis zurückzunehmen (6. November 1303, col. 661, ungedruckt), erkennt er stillschweigend an, daß der Papst solche Ertheilungen vorzunehmen befugt war, wie er auch selbst dergleichen später vornimmt.

Bei den vielfachen Acten, in denen er, zumal Frankreich gegenüber, andere Wege als der Vorgänger einschlug, schwebte ihm die Idee vor Augen, daß „die Kirche als heilige Mutter der Völker," wie er sich irgendwo ausdrückt, „den Frieden und die Wohlfahrt der Menschheit auf jede ihr mögliche Weise zu befördern habe." „Wir überschauen von der Warte Petri als allgemeiner Vater mit

väterlichem Blicke die Bedürfnisse aller christlichen Nationen; ihre Ruhe, ihr Heil liegt uns überaus am Herzen" (Perugia 13. Mai 1304; col. 780, Potth. n. 25425). Er hofft mit einem Friedensschlusse, wenn er auch mit Verzichtleistung auf entbehrliche Rechte von Seite des Papstthums geschähe, mehr geistige Güter zum Wohle der allgemeinen Kirche zu erringen als durch die Aufrechthaltung des äußersten Gegensatzes gegen ein feindseliges Reich. Wie lebhaft und unverrückbar aber diese allgemeine Kirche mit ihren verschiedenartigen großen und minder großen Anliegen dem obersten Hirten vor der Seele stehen mußte, das kann sich der Leser des Registrum leicht vergegenwärtigen. Schon unter den ersten vierzig Briefen befinden sich solche für Sicilien und für Lund in Schweden, für Paris und für Mailand, für Trier, Narbonne, Todi, Lüttich, Pisa usw. Das Schreiben mit dem spätesten Datum ist dasjenige vom 27. Juni 1304; in demselben beschäftigt sich der Papst noch am neunten Tage vor seinem Tode mit den Angelegenheiten des heiligen Landes (col. 608). Ob Benedict XI wirklich an Gift starb, wie von Zeitgenossen behauptet wurde, ist nicht ausgemacht; Vergiftungstod fürstlicher Personen ist bei Berichterstattern des vierzehnten Jahrhunderts etwas stereotypes. Im Dome von Perugia, der ehemaligen Bischofsstadt des gegenwärtigen Papstes Leo XIII, verherrlicht den durch Clemens XII selig gesprochenen Diener Gottes das gothische Grabdenkmal von Giovanni Pisano, ein seltenes Werk italienischer Kunst. Das römische Martyrologium rühmt ihn am 7. Juli mit den Worten: ecclesiae pacem, disciplinae restaurationem, religionis incrementum mirifice promovit.

Die Bearbeitung des Registers durch Grandjean ist eine recht fleißige und sorgfältige.

Nicht zufrieden mit der oben (S. 145) gekennzeichneten vollständigen oder excerpierenden Wiedergabe der Registerdocumente, hat der Herausgeber auch andere, insbesondere bisher unedierte Erlasse Benedict XI zusammenzubringen gesucht. Es gelang ihm aus dem äußerst kurzen Pontificate 26 solcher neuen Stücke zu vereinigen. Er druckt sie als Appendix am Schlusse des Registrum im 3. Hefte ab.

Das 4. Heft ist ausschließlich zwei großen Tabellen gewidmet; es ist vermuthlich in diesem ersten aller abgeschlossenen Registerausgaben eine Beigabe, welche ein Muster geben soll für die ähnlichen den übrigen Registerausgaben beizufügenden Uebersichten. Da darf man sich dann etwas recht Nützliches versprechen. Die erste Tabelle enthält das Verzeichnis der Urkunden nach der Ordnung des Registerbandes, und sie besitzt ihr Interesse und ihren Werth darin, daß sie genau den originalen Index des Registerbandes selbst reproduciert. Die zweite ist eine chronologische Tafel aller Documente. Sie erscheint um so unentbehrlicher als im Registrum (wie dieses über-

haupt in den Papstregistern dieser und späterer Zeit der Fall ist) die chronologische Ordnung keineswegs genau eingehalten wird, wenn sie gleich im allgemeinen in Bezug auf Jahre und theilweise auch Monate herrschend ist. Dieser zweiten Tabelle hat Grandjean die von ihm beigebrachten 26 neuen und außerdem die allein noch erübrigenden 22 Potthast'schen Stücke, zusammen 48 Nichtregisterbullen an den betreffenden chronologischen Stellen eingereiht. Die genannten Vermehrungen sind eine einladende und lohnende Arbeit, indem insbesondere durch die Eingliederung der Potthast'schen Regesten in den künftigen Publicationen abschließende Gesammtregesten werden hergestellt werden, eine Methode, für welche der Schreiber dieser Zeilen sich früher in einer Recension über die Register Innocenz IV von Berger lebhaft ausgesprochen hat 9 (1885) 157. Freilich ist einzuräumen, daß die Herstellung solcher Gesammtregesten mehr lohnend für einen Benützer als einladend für den Verfasser und auch für den Verleger ist.

Den vier schon erschienenen Heften wird sich als Abschluß des einen großen Bandes noch ein fünftes zugesellen, welches kritische Erörterungen über das Manuscript und über die Anlage des Stoffes bringt. Dasselbe soll von photographischen Abbildungen einzelner Partien des Originals begleitet sein, jedenfalls ein schätzbarer Beitrag zur Entscheidung der mannigfachen schwebenden Registerfragen. Auf ein alphabetisches Namenverzeichnis zum ganzen Bande, wie er von anderer Seite angeregt wurde, wagen wir kaum zu hoffen. Dagegen ist der Wunsch leicht erfüllbar und gewiß berechtigt, daß künftighin in anderen Bänden der Registres die Formulierung der Urkundensummarien im chronologischen Verzeichnis so eingerichtet werde, daß an der Spitze eines jeden Summariums der Name des Adressaten erscheint; durch diese in deutschen Registerwerken eingebürgerte Gewohnheit wird das Aufsuchen ungemein erleichtert.

Recht zweckmäßig ist mit der chronologischen Tabelle in den Anmerkungen eine gelegentliche Rectificierung der Schreibversehen oder Druckfehler verbunden, die sich in der Wiedergabe der Urkunden die drei ersten Hefte hindurch eingeschlichen haben. Der Herausgeber hat indessen, wie mir meine vorgenommenen Proben bewiesen haben, die Texte recht genau behandelt; die von ihm selbst corrigierten Irrungen sind verhältnismäßig nicht viele und wenig Falsches dürfte stehen geblieben sein. Ich kann ihm indessen die folgenden weiteren Berichtigungen nicht ersparen.

Im Schreiben an den Abt von Fulda col. 275 hat das Reg. monasterii Hersfeldensis nicht Herfeldensis, und nominationem hujusmodi, nicht ipsius. Im Schreiben an den Dominicanerprior von Köln col. 416 hat dasselbe deutlich Remagen statt Reiganeri; ebenso im Schreiben an den Rector der Pfarrkirche von „Bokenem," Diöcese Hildesheim, ecclesia Goslaviensis nicht Goslariensis, was doch auch, wenn es ein Irrthum ist, anzumerken war, und im Schreiben an Nikolaus de Tervisio col. 690 einmal castrum de Serreno statt Serrono. Ausgeblieben ist hinter letzterem Briefe bei dem i. e. m. (in eundem

modum) Petro de Mota etc. das Soanensis dioecesis; ebenso col. 691 im Briefe an Albertus de Cusignano hinter dessen Namen der Zusatz de Tervisio. Dagegen erscheinen die im Briefe an das Kloster Marienthal, Diöcese Trier, col. 438 ohne weiteres vollständig gedruckten Namen der Bischöfe Boemundus et Dytherus im Register nur mit den Anfangsbuchstaben: B. et T. Im Briefe an den erwählten Bischof von Vicenza u. A. col. 492 gibt das Excerpt an, es sei ein Beneficium zuzuwenden Wulskero dicto Ssober de Hamburt scholari; es heißt aber im Reg.: nato dilecti filii Wlskeri de Hamburt judicis Amburgensis scolari Pataviensis dioecesis.

Manche Documente, von denen schon bei Potthast gute Drucke verzeichnet waren, sind hier ohne Grund wieder in extenso gedruckt worden, eine Bemerkung die auch für obiges Register Bonifaz VIII gilt.

Durch die Beigabe der großen chronologischen Tafel wurde nicht blos für diese Ausgabe, sondern hoffentlich auch für die künftigen Registereditionen der École de Rome gezeigt, wie unbegründet eine mehrfach erhobene Forderung an ihre Methode war; wir meinen die Forderung, daß sie, statt die Registerbände, wie sie sind, wiederzugeben, vielmehr den Inhalt gleich chronologisch zerlegt aufführen sollte. Bei dieser Art des Vorgehens würden die Register aufgelöst und zersetzt, sie wären nicht wieder zu erkennen, während doch das Studium einer Form, worin das Original durchaus mit der Folge seines Inhaltes erscheint, für solche, welche die Originale selbst nicht sehen, einen besonderen Werth haben muß. Jedenfalls hilft diese Form, wie sie factisch angewendet wurde, bedeutend zur Lösung der kritischen Fragen über diese vornehmsten Werke der päpstlichen Kanzlei. Andererseits wäre mit der chronologischen Zerlegung der Register blos für die leichtere Manipulation ein Nutzen geschaffen, aber ein Nutzen, der sich auch bei der jetzt eingeschlagenen Methode, wie unser Beispiel zeigt, dadurch erreichen läßt, daß ein ausführliches chronologisches Verzeichnis der Publication beigegeben wird.

Wir wünschen also den Unternehmern in jeder Hinsicht Glück zu ihrer ebenso wichtigen und verdienstreichen wie mühevollen Arbeit. Den großen Intentionen, die dem Heiligen Vater bei der liberalen Eröffnung des Vaticanarchivs vor Augen schwebten, wird dadurch in würdiger Weise entsprochen und dem historischen Studium eine monumentale Unterlage gegeben. Möchten nur mehr katholisch gesinnte Forscher auf der neuen wissenschaftlichen Arena im Vatican mit außerkirchlichen Arbeitern concurrieren.

Hartmann Grisar S. J.

Die Weihe der heiligen Oele. Historisch und liturgisch beleuchtet und erklärt von Dr. Eduard Löffler, Domvicar und Geheimkämmerer Sr. päpstlichen Heiligkeit. Mainz, Kirchheim, 1886. 189 S. 8°.

Da man die Liturgik historisch zu behandeln anfängt, empfiehlt sich bei dem überreichen Material die monographische Behandlung

einzelner Zweige derselben ebenso, als sie dem in der Seelsorge vielbeschäftigten Klerus erwünscht sein wird. Schon aus diesem Grunde begrüßen wir die vorliegende Schrift freudig. Sie verdient aber auch durch die Art und Weise, wie sie ihren Gegenstand darstellt, alles Lob. Der Verfasser theilt den Stoff in folgende Capitel ab: 1. Die Weihe des heiligen Oeles beruht auf apostolischer Tradition. 2. Verschiedenheit der Weihe bei den drei verschiedenen heil. Oelen. 3. Materie der Oelweihe. 4. Der Minister der Oelweihe. 5. Tag der Oelweihe. 6. Die Weihe der h. Oele inter Missarum sollemnia. 7. Die Verhüllung und Enthüllung der Ampulla chrismalis. 8. Die Oelweihe bei den Orientalen. Besonders angesprochen hat mich die Erörterung der Frage, warum bei der Weihe der h. Oele zwölf Presbyter, sieben Diakone und sieben Subdiakone mitwirken sollen, und ihre Beantwortung durch den Hinweis auf die alte Sitte der Concelebration, der gemäß der Bischof die Messe feierte, „wobei die ihn umgebenden Priester mitcelebrierten, während die gleichfalls anwesenden Diakone und Subdiakone die entsprechenden Dienste verrichteten“ (S. 94). Dasselbe ist der Fall bezüglich der Erklärung des 20. Kan. der ersten Synode von Toledo (400). Die letzten Worte desselben: Episcopo sane certum est omni tempore licere chrisma conficere: sine conscientia autem episcopi nihil penitus faciendum, umschreibt der Verfasser in dem Satze: Es ist gewiß, daß es dem Bischofe allezeit, d. h. ohne daß er dazu einer besonderen Bevollmächtigung bedürfte, frei stehe, das h. Oel zu weihen. Die Priester aber dürfen diese Function nicht jederzeit, sondern nur dann ausüben, wenn sie dazu vom Bischofe bevollmächtiget sind“ (S. 112). Auf einzelne Versehen, wie wenn es z. B. heißt: im Sacramentarium Gregorianum (statt Gelasianum) trägt diese Messe den Titel Missa chrismatis (statt chrismalis) S. 53, wollen wir nicht weiter eingehen, sondern den Verfasser nur warnen, daß er seine historische Beweisführung nicht allzusehr auf „dogmatische Gründe“ stütze, wie er es z. B. S. 71 thut, denn der historische Beweis verlangt geschichtlich beglaubigte Thatsachen. Wir empfehlen das Büchlein dem Klerus warm.

Breslau. Ferdinand Probst.

Analekten.

Römische Beiträge zur christlichen Archäologie. Ergänzungen und Berichtigungen zur Realencyklopädie von Kraus[1]). Selten hat ein katholisches Werk bei den Kritikern eine so günstige Aufnahme gefunden, wie diese „Real-Encyklopädie". Es liegen mir acht Besprechungen derselben allein von akatholischen Autoren vor, die sämmtlich dem Buche überreiches Lob spenden.[2])

Daß Ungenauigkeiten in ein Werk, zu dem so verschiedene Kräfte zusammentraten, sich einschleichen würden, war nicht leicht, bisweilen unmöglich zu verhindern; man denke beispielsweise nur daran, daß viele Monumente, welche das Substrat einiger Erörterungen bilden, ganz mangelhaft, ja falsch veröffentlicht sind, oder daß inzwischen neue Funde gemacht wurden, die manche Urtheile modificieren. Durch ein längeres Studium der Monumente selbst bin ich in den Stand gesetzt, mehrere solcher „Un-

[1]) *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer.* Unter Mitwirkung mehrerer Fachgenossen bearbeitet und herausgegeben v. *F. X. Kraus.* Mit zahlreichen, zum grösseren Theil Martigny's Dictionnaire des antiquités chrét. entnommenen Holzschnitten. 2 Bde. Freiburg, Herder, 1880—86. 677 und 1019 S. 8°.

[2]) Von katholischen Kritikern erwähne ich namentlich Prof. Krieg, der in der „Literarischen Rundschau" 1886 Nr. 8 nach eingehendem Referate über das Werk zu folgendem Resultate gelangt: „Die RE., ein in seiner Art classisches Werk, bezeichnet eine gänzliche Umgestaltung und Erneuerung der kirchlich-archäologischen Wissenschaft in Deutschland; sie ist eine That von hohem Werthe, für welche die Katholiken vor allem, aber auch jeder Freund des christlichen Alterthums alle Ursache haben, dankbar zu sein." Dieses berechtigte Urtheil fällte der Kritiker ungeachtet der „kleineren oder größeren Unrichtigkeiten und Mängel", die er „unschwer nachweisen" konnte.

richtigkeiten und Mängel" der RE. zu beseitigen und durch Hinzuziehung neuen Materials manchen Urtheilen eine festere und sicherere Gestalt zu geben. Die vorliegende Arbeit wird demnach weniger eine Recension, als vielmehr eine theilweise Ergänzung zu der RE. sein. Der größeren Bequemlichkeit und besseren Uebersicht wegen lasse ich meine Bemerkungen im Anschlusse an die betreffenden Artikel in alphabetischer Ordnung aufeinanderfolgen.

Zum ersten Bande. S. 3. Für die symbolische Auslegung des Opfers Abraham's geben zwei Sarkophage den Ausschlag, auf denen Pilatus über Isaak, den Typus Christi, zu Gericht sitzend, dargestellt ist (P. Garrucci, Storia dell'arte crist. V 358, 3; Le Blant, Sarcophages d'Arles pl. VIII). Des Weiteren sind besonders zwei Monumente zu berücksichtigen, welche die Opferhandlung (Passion) und den mit dem Opferholz beladenen Isaak (Kreuztragung Christi) vorführen, nämlich: das Sarkophagfragment in dem deutschen Hospiz der Anima und die Miniatur des griechischen Codex 699 (fol. 5 r.) in der Vaticanischen Bibliothek. Vgl. Römische Quartalschrift für christliche Archäologie I Taf. V — VI n. 4. — Abraham erscheint nie „in der Kleidung des Hohenpriesters des A. B."; vgl. aaO I 133.

S. 15 (Adam und Eva). Der Baum ist auf Fresken immer ein Apfelbaum; wenn er bei Perret (Catacombes de Rome II 22) „klar als Feigenbaum zu erkennen" ist, so ist dieses eine unbegründete Zuthat jenes archäologischen Künstlers; derselbe gibt auf einem andern Bilde (II 41) der Schlange ohne allen Grund den Kopf eines Weibes. — Die Aepfelzahl symbolisch zu deuten, finden wir zu gewagt, ebenso die Nutzanwendung, welche auf die Abhandlung über die Frauentoilette S. 18 folgt. Die ältesten der erhaltenen römisch sepulcralen Bilder unserer Stammeltern rühren aus den letzten Decennien des 3. Jahrhunderts her. Auf ihre symbolische Interpretation wirft eine Inschrift großes Licht, welche ehemals in der Katakombe der hl. Priscilla an der Via Salaria Nova das Grab einer Agape zierte und später (Ende des 18. Jahrhunderts) nach Rocca di Papa in die Casa Fondi verschleppt wurde, wo sie De Rossi in dem Fußboden wiederfand. Sie lautet mit den Ergänzungen:

DIXIT · ET HOC · PATER · OMNIPOTENS · CVM (pelleret Adam)
DE TERRA · SVMPTVS · TERRAE · TRADERIS · HV (mandus)
SIC · NOBIS · SITA · FILIA · E(s)T · A · GAPE CHRIST(umque secuta)
BIS · DENOS · SEPTEM · Q · ANNOS · EME(n)SA (resurget)
HAEC · ILLI PER CHRISTVM FVERAT · SIC (plena senectus).

In den beiden ersten Versen wird das durch den Sündenfall im Paradiese verschuldete Decret des Todes eingeschärft, dem alle Sterblichen, also auch die Agape, erliegen; die letzten enthalten naturgemäß die Antithese der christlichen Hoffnung auf die Auferstehung durch Christus zu

Christus. Vgl. De Rossi, Bullett. di archeol. crist. 1884—85, 73 s.

S. 20. Der Adler ist als Symbol auf christlichen Monumenten nicht nachzuweisen; denn in den beiden unter 3 und 4 angeführten Fällen diente er offenbar nur decorativen Zwecken, und auf dem Grabstein aus Lyon sehen wir zwei Tauben, die in dieser primitiven Form uns auch auf andern Monumenten begegnen. Der Grund der Abneigung der christlichen Kunst gegen den Adler liegt wohl darin, daß er der Vogel des „Blitzeschleuderers" gewesen ist.

S. 27. In dem Artikel Agnes geschieht keine nähere Erwähnung der kostbaren Inschrift, in welcher der hl. Damasus die inclyta martyr verherrlicht. Wir besitzen sie noch in dem herrlichen Original, nachdem sie zweimal (durch Marangoni und P. Marchi) von dem Schicksal, zersägt und als Material verwendet zu werden, eben gerettet wurde. Sie ist für die Geschichte der Heiligen von eminenter Bedeutung, da sie in Hauptzügen das bestätigt, was wir aus den (unechten) Martyracten über sie wissen. Der erste Vers zumal: FAMA REFERT SANCTOS DVDVM RETVLISSE PARENTES ist bei der Datierung des Martyriums sehr zu beachten; würde sich dieses im Jahre 304 ereignet haben, so hätte der Dichter, der 384 als Greis gestorben ist, sicherlich andere Ausdrücke als fama und dudum gewählt.

S. 29. Agnus Dei. „Unter dem Bilde des Lammes" wird Christus „in der Katakombenmalerei" nicht „häufig", sondern selten und spät dargestellt. Vgl. unten S. 170.

S. 46. Amen kommt auf den alten römischen Inschriften selten vor. Man kennt bis jetzt nur zwei Beispiele: 1) ein Epitaphium aus S. Callisto mit dem liturgischen Schlußgebete, das bei der Beisetzung der Leiche gesprochen wurde: IN PAce s | PIRITus | SILVANi | AMEN (vgl. De Rossi, Roma Sotterranea II tav. XLIX—L n. 6); 2) ein von Stevenson in der Katakombe der hl. Petrus und Marcellinus auf der Via Labicana entdecktes Graffito: TIBVRTIVS IN ☧ CVM SVIS AMEN (vgl. De Rossi, Bull. 1878, 70).

S. 53 würde es richtiger heißen: Der Anker gehört zu den ersten und ältesten Symbolen, denn ebenso alt ist die Palme. Daß man (S. 55) den Anker „mit Vorliebe auf das Grab eines Martyrers setzte", muß noch begründet werden.

S. 61. ΑΩ kommt „als christliches Symbol" einmal in der Katakombe S. Priscilla auf einer lakonischen Miniuminschrift aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor; dieselbe lautet: MODESTINA ΑΩ, d. h. Modestina vivas in Christo. (Vgl. De Rossi, Bull. 1886, 62).

S. 65. Ueber die Darstellung der Apostel unter dem „seltenen Symbole eines Ochsen" s. das unten S. 172 Gesagte. Auf der gleichen Seite 65 wird „der kahle Kopf" als das Distinctivum des hl. Petrus,

auf der folgenden als das des hl. Paulus hingestellt. Nur das letztere ist richtig; denn nach der classisch gearbeiteten Bronzeplatte aus dem zweiten Jahrhundert, welche nach der jetzt allgemein geltenden Annahme die Portraitköpfe der Apostelfürsten aufweist, hat Petrus kurzes und krauses Kopf- und Barthaar, Paulus einen kahlen Kopf und länglichen Bart. Diese Typen lassen sich bald mehr bald weniger auf den meisten der zahlreichen Bilder der Apostel wiedererkennen. — Der Nimbus, und zwar immer nur der einfache, wird den Aposteln zuerst auf den Fresken aus der damasianischen Zeit beigegeben; so z. B. in der cripta degli apostoli piccoli und der benachbarten di Diogene fossore in der Domitilla-katakombe. — Die Apostel sind gewöhnlich mit der langen Tunica und dem Pallium bekleidet; dieses aber durch Bibelstellen zu begründen, scheint zu gesucht oder vielmehr überflüssig, denn die nämliche Kleidung trugen ja auch die Heiden. — Unter den Attributen Petri müßte an erster Stelle der Stab erwähnt werden, als das Zeichen der Vollmachten, die Christus dem Apostelfürsten übertragen hat. — Die beiden Figuren (Mann und Frau), welche auf dem S. 66 citierten Sarkophage (bei Aringhi I 187, 2; Bosio 69 usw) ehrfurchtsvoll den Füßen des Heilandes sich nähern, um sie zu küssen, sind nicht die hl. Johannes und Maria, sondern die beiden Eheleute, deren sterbliche Reste in dem Steinsarge ruhten. Um den Abstand zwischen ihnen und dem Heilande mit den Aposteln anzudeuten, hat sie der Künstler immer — dieselbe Darstellung kommt nämlich öfter vor — fast um die Hälfte kleiner ausgehauen. — Mit dem „Mosaik der Katakombe der Via Salaria, auf welchem man die Apostel auf zwölf Thronen zu beiden Seiten des Herrn sitzend sieht", ist wohl das Fresco in der Katakombe des hl. Hermes auf der Via Salaria Vetus gemeint, denn eine Mosaik mit der angegebenen Scene wurde bisher in keinem der Cömeterien der beiden salarischen Straßen entdeckt. — Daß Lampen „gerne mit den Bildern der Apostel geschmückt wurden", bedarf sehr der Einschränkung, denn gerade diese Lampen sind äußerst selten.

S. 88. Severus war der Diakon des Papstes Marcellinus, nicht Marcellus. Eine Hauptsorge des Archidiakon war die Verwaltung der Cömeterien.

S. 89 (Arcosolium). Die Fig. 42, Sepolcro a mensa, steht auf dem Kopf; sie könnte übrigens, wie die folgende, Arcosolium, wegfallen, da sie gar nicht geeignet ist, eine Idee von der vorgestellten Sache zu geben.

S. 89. Ein Grab mit einer rechteckförmigen Nische ist von einem solchen zu unterscheiden, dessen Nische bogenförmig ist; jenes heißt jetzt allgemein sepolcro a mensa (Altargrab), dieses hieß schon im Alterthum arcosolium (vgl. Kraus, Roma Sotterranea 199); das erstere ist seltener und immer das Zeichen hohen Alters, das letztere tritt vereinzelt, wie z. B. in der Katakombe der hl. Domitilla schon zu Anfang des zweiten Jahrhunderts auf und wird seit dem dritten Jahrhundert die herrschende Form.

— Unrichtig ist, was der auf S. 90 citierte Text von Victor Schultze über die Grabform in den römischen Katakomben sagt: „Auffallend ist, daß, während in den römischen Katakomben der Loculus als die älteste, das Arcosolium als die jüngste Grabform erscheint" usw. Zum Beweise mögen folgende Thatsachen dienen: 1) in der Gallerie der Flavier aus dem ausgehenden 1. Jahrhundert waren zu beiden Seiten in den Wänden keine Loculi, sondern große Nischen zur Aufnahme von Sarkophagen; 2) dasselbe läßt sich ferner in der Hauptstraße der durch die Basilika der hl. Petronilla, Nereus und Achilleus transformierten Region constatieren, in welcher die Sarkophage der drei erwähnten Heiligen standen; 3) ebendasselbe gilt für S. Priscilla in der von historischen Krypten flankierten spelunca, die ursprünglich in einer selbständigen Area lag, bis sie mit der übrigen Region der Katakombe verbunden wurde; 4) Sarkophage waren auch in der Krypta des Ampliatus; 5) als man in der Ampliatuskrypta im zweiten Jahrhundert Gräber in die Wände brach, waren dies keine Loculi, sondern große Arcosolien, die mehrere Leiber fassen konnten; 6) das gleiche geschah auch in der präsumptiven Kammer der hl. Nereus und Achilleus; 7) ganz besondere Beachtung verdient sodann die interessante Wahrnehmung, daß in der Gallerie der Flavier zwei der ersten Loculi durch eine äußere Stuckdecoration ganz das Aussehen eines Sarkophags erhielten; 8) in dem ältesten Theile von S. Callisto endlich wurden gleichzeitig mit den loculi die sog. sepolcri a mensa angelegt.

Aus diesen Thatsachen erhellt, daß in den römischen Katakomben nachweisbar der Sarkophag wenigstens ebenso alt ist wie der Loculus. Da aber die Katakombe der hl. Priscilla in den transformierten Arenargallerien neben Sarkophagen sehr viele gleichalte Loculi aufweist und a priori anzunehmen ist, daß nicht alle Christen in der Lage waren, sich einen immerhin kostspieligen Sarkophag bereiten zu lassen, so glaube ich, daß in den ersten Zeiten Sarkophage und Loculi neben einander im Gebrauch waren: jene als Gräber von hervorragenden Personen, diese als Gräber der gewöhnlichen Gläubigen. Vgl. De Rossi, Bull. 1880, 39; 1886, 136.

S. 90 (Area). Die Kirche constituierte sich als collegium funeraticium schon unter Septimius Severus; sie vermied aber absichtlich das heidnisch klingende Wort collegium und nannte sich ecclesia fratrum oder einfach fratres. Der Ausdruck fratres im Sinne der ganzen Gemeinde findet sich in den Inschriften des Abercius, Bischofs von Hierapolis in Phrygien, des Pectorius aus Autun, des Euelpius aus Cherkel in dem alten Mauretanien, der Agape und Marciane aus der Katakombe der hl. Priscilla. Vgl. Kraus, RS S. 248. 258; De Rossi, Bullett. 1884—85, 72 sqq.; 1886, 49 sqq. — Das erste uns erhaltene kaiserliche Decret, das den Besuch der Katakomben zu gottesdienstlichen Zwecken verbietet, rührt erst von Valerian (257) her — Bezüglich der Tragweite des Ausdruckes: in arenario (scil. depositus, sepultus est),

den wir in einigen alten Documenten lesen, bleibe man nur bei dem Resultate, das Michele St. de Rossi nach ernsten und mühevollen Untersuchungen aufgestellt hat und nicht bei der „sehr einfachen Lösung", die auf S. 94 angeboten wird. Da die Worte coemeterium und arenarium (letzteres ist ganz indifferenter Natur und ohne heidnischen Beigeschmack) etwas verschiedenes bezeichnen, so konnten sie „unter den Christen im gewöhnlichen Leben" unmöglich „nebeneinander im Gebrauch" sein; in der That lesen wir den Ausdruck in arenario nur in einigen Ausnahmefällen, die sämmtlich eine locale Begründung haben. (Vgl. De Rossi, RS I, Analisi aaO 26). — „Die Aufführung von Mauern" in dem ältesten Nucleus von S. Priscilla, der ein arenarium war, geschah wohl nicht „in bewußter Abwehr der Identificierung von profanen Sandgruben mit christlichen Ruhestätten", sondern um den Einsturz der sehr breiten Gewölbe zu verhindern, welcher infolge der durch Aushöhlung von Gräbern herbeigeführten Schwächung der Wände drohte.[1])

Die Ausdeutung der wunderbaren Brodvermehrung S. 176 auf das Geheimnis der Eucharistie legt sich besonders durch die häufige Zusammenstellung dieser Scene mit der Auferweckung des Lazarus nahe; in diesen Fällen geht der erste Gedanke zu der Stelle (Joh. 6, 55): Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam: et ego resuscitabo eum in novissimo die.

S. 178. Bücherrolle. Auf dem Sarkophag bei Bosio (291) ist nicht die Madonna, sondern die Verstorbene dargestellt, die von zwei Heiligen in den Himmel eingeführt wird. — Eine Rolle hat Isaias auf dem ältesten Madonnenbilde in S. Priscilla.

(Cäcilia.) Die Ueberschrift zu Fig. 86 (S. 186) soll heißen: Die Papstgruft (nicht Cäciliengruft) in S. Callisto.

S. 193. Für den Artikel Carmen Christo sind nothwendig die Ausführungen von De Rossi im Bullett. 1865, 54 s. heranzuziehen.

S. 324 (Concubinat). Zur Illustration des Senatsbeschlusses unter Marc Aurel betreffend die Ehen von Wittwen und Töchtern senatorischen Ranges unter ihrem Stande dient das in S. Domitilla unweit der Ampliatuskrypta gefundene Epitaph einer Dame aus dem flavischen Geschlechte: D · M | FLABIAE SPERANDAE COIVGI · SANCTISSIMAE | INCONPARABILI MATRI OMNIVM · QVAE · BIXIT | MECV(m) · ANNIS · N(umero) · XXVIII · M(ensibus) · VIII · SENE · VL | LA · BILAE · ONESIFORVS · C(larissimae) · F(eminae) · COIVX · B | ENEMERENTI FECIT · (Bullett. 1881, 67). Da Onesiforus nur Sklave oder Freigelassener war, so wurde seine in foro ecclesiae gültige Ehe mit der Fl. Speranda vor den Staatsgesetzen als nicht bestehend, als Concubinat betrachtet, und darum behielt seine clarissima femina ihren senatorischen Rangtitel bei.

S. 325 (Confessio). Auf der bekannten afrikanischen Inschrift aus Cherkel, dem alten Cäsarea in Mauretanien, wird die von Euelpius errichtete Cömeterialkirche cella und diese zusammen mit dem zu Begräbniszwecken bestimmten Areal memoria genannt. Der diesbezügliche Passus der Inschrift lautet: AREAM AT SEPVLCRA CVLTOR VERBI CONTVLIT | ET CELLAM STRVXIT SVIS CVNCTIS SVMPTIBVS | ECCLESIAE SANCTAE HANC RELIQVIT MEMORIAM etc. (Kraus, RS 58).

S. 337. Die „correcte und elegante" Form eines Cubiculum reicht zur sicheren Bestimmung der Entstehungszeit desselben allein nicht aus, wie wir es an dem citierten Beispiele (P. Marchi, Monumenti tav. XVIII, nicht XVII) sehen. Diese Kapelle rührt nicht aus dem zweiten Jahrhundert, sondern aus der Zeit der diocletianischen Verfolgung her; sie gehört zu S. Callisto und liegt fast schräg gegenüber der basilichetta, in der aller Wahrscheinlichkeit nach der Sarkophag mit dem Leibe der hl. Soteris beigesetzt war.

S. 341 (Cursor). Eine interessante Grabschrift aus S. Callisto, jetzt in Anagni, erwähnt einen ZONISVS (Dionysius) CVRSOR QVI CVCVR | RIT OPERE MAXIME (sic) · Q(u)I CVCVR | RIT ANNIS · VI ME(n)SIS IIII. Weiter wird darin erzählt, daß der Cursor 21 Jahre (IN IVVENTVTE SVA) gelebt, daß er vier Monate und drei Tage nach dem Tode seines Vaters das Licht der Welt erblickt habe und am siebenten Tage nach seiner Freilassung gestorben sei usw. Infolge einer Stelle des Spartianus im Leben des Aelius Verus, nach welcher dieser Kaiser seinen Läufern exemplo cupidinum Flügel gegeben und sie nach den Winden benannt habe, sieht L. Renier in der von Perret unter die Fossoren verwiesenen Figur (Perret aaO I, XXXI n. 5 vgl. V n. 5) einen cursor dominicus (?).

S. 342. Die Cypresse als Symbol läßt sich auf christlichen Monumenten, die Lampe Bartoli's (S. 854) abgerechnet, kaum nachweisen; denn die angeführte Zeichnung des Grabsteines bei Aringhi (Roma Sott. II 340) ist zu unzuverlässig, als daß sie irgend welchen Werth beanspruchen könnte. Das Nichtvorkommen der Cypresse hat wahrscheinlich darin seinen Grund, daß sie in der heidnischen Todtensymbolik eine große Rolle spielte.

S. 344. Bekleidet erscheint Daniel auch auf der classischen Deckenmalerei in S. Lucina (S. Callisto), auf einem schönen Sarkophag bei Le Blant (Sarcophages de la Gaule XXVI 1; vgl. Inscriptions chrét. I 493) und auf einem noch nicht veröffentlichten Glasfragment des Museums vom Campo Santo. — Die „Schürze über der Schulter, welche auch die Blöße Daniels bedeckt", verdanken wir bei den citierten Malereien des ausgehenden 3. oder des 4. (nicht 6.) Jahrhunderts (Aringhi RS I 571 II 271 275 281) und bei dem Sarkophage (II 401) nicht den altchristlichen Künstlern, sondern einer unzeitigen Schamhaftigkeit des

Zeichners Bosio's. Bezüglich des ersten und letzten Monumentes ist eine Controle möglich: jenes ist das von den modernen Fossoren so genannte arcosolio del cardinale in S. Domitilla, dieses ein lateranensischer Sarkophag; dort wie hier ist von einer „Schürze" keine Spur zu entdecken (vgl. die verbesserten Reproductionen bei P. Garrucci aaO II, 32, 2 und V, 318, 3). — Daniel war ein Bild der ad leones, ad bestias verurtheilten Christen, die bisweilen, wie der Prophet, durch wunderbares Eingreifen Gottes unversehrt blieben. Damit solche Martyrer von dem schaulustigen Publicum besser gesehen werden konnten, wurden sie auf ein Suggestum gestellt, das in den echten Martyracten der hh. Perpetua und Felicitas pulpitum und pons heißt. Daran erinnert bei zwei Fresken die kleine Erhöhung, auf welcher Daniel steht (vgl. De Rossi, Bullett. 1865, 42; 1879, 22. 25; 1884—85 tav. V—VI 89 s.; 1886 tav. III).

S. 376. Die Antwort auf den Gruß Dominus Vobiscum findet sich auf einer Grabschrift aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, die noch heute im ersten Stockwerke von S. Callisto an dem intacten Grabe befestigt ist: BETTONI IN PACE DEVS CVM SPIRITVM TVVM etc. Welche von den drei göttlichen Personen hier gemeint ist, wird durch das beigefügte Hieroglyph Christi: ΙΧΘΥC gesagt (s. De Rossi, RS II, LV—LVI n. 1).

S. 379. Eine überaus seltene Inschrift, auf der die Dreifaltigkeit erwähnt wird, verdient hier angeführt zu werden. Sie lautet mit De Rossi's scharfsinnigen Ergänzungen: .. Ju | CVNDIANVS .. credidit in | CRISTVM IESVm, vivit in patr | E ET FILIO ET ISPiritu sancto. Die Inschrift stammt aus dem dritten Jahrhundert und wurde nicht weit von der Ampliatuskrypta im ersten Stockwerk der Domitillakatakombe ausgegraben, wo sie noch jetzt ist.

S. 416 (Engelbilder). Für den Ausdruck: „Der Engel Gabriel erscheint bekleidet mit der Tunica, die mit dem Clavus und mit dem Pallium geschmückt ist" sage man: „.. bekleidet mit der gestreiften Tunica und dem Pallium;" denn ein Obergewand kann doch nicht der Schmuck eines Untergewandes sein, wie es etwa eine Purpurverbrämung ist. — Das im folgenden Satze erwähnte Fresco ist nicht in S. Agnese, sondern in S. Trasone, und an der „fast knabenhaften Gestalt" des Engels auf einem Gemälde in S. Ermete sind nur die Abbildungen Schuld. — „Daß die Maler (S. 417) seit dem vierten Jahrhundert die Engel immer mit Flügeln darstellen", ist zu modificieren; denn in der capella della Nunziata (Damasusregion) sind die drei Jünglinge im Feuerofen dargestellt, denen ein Engel beisteht, der zwar einen (blauen) Nimbus, aber keine Flügel hat.

S. 422 (Enkolpien). Ein ganz ähnliches Glasmedaillon mit einem der Magier fand man im verflossenen Winter vor Porta Portuensis auf der Brust einer Leiche in einem heidnischen Grabe. Wie erklärt sich

dieses? De Rossi hatte immer erwartet, in einer heidnischen Familiengrabstätte die Leiche eines Christen recognoscieren zu können, welche die heidnischen Angehörigen aus was immer für Gründen an die ecclesia fratrum nicht ausgeliefert haben: der eben genannte Fund brachte einen factischen Beweis für die Richtigkeit seiner Vermuthung.

S. 438 (Eucharistie). Die Grabschrift des Syntrophius kam nicht in S. Priscilla, sondern, wie auch im Texte richtig gesagt ist, in Modena zum Vorschein. Die Zeichnung entspricht jedoch nicht ganz dem Original: auf diesem sind nur fünf Brode, auf welche die Fische (ohne ein Brod im Maule zu halten) zuschwimmen (s. De Rossi, Bull. 1881, 126 not.). Das modenesische Epitaph ist also ein Pendant zu dem auf S. 522 abgebildeten Grabstein aus den römischen Katakomben, auf dem wir fünf Brode und darunter zwei Fische sehen. Beide Steine enthalten eine offenbare Anspielung auf das Wunder der Brodvermehrung bei Matth. 19, 17.

S. 439. Das seit drei Jahrhunderten zahllos oft reproducierte Lamm mit dem nimbierten Milchgefäß auf den Schultern aus S. Pietro e Marcellino existiert in Wirklichkeit nicht. Den ersten Verdacht, daß der Zeichner Bosio's sich versehen habe, schöpften wir (mein verehrter College Kirsch und ich) aus der Form der Palme, die wohl in das siebzehnte, nicht aber in das dritte Jahrhundert paßt. Bei genauer Untersuchung fanden wir denn auch, daß die Palme eine Ranke ist, welche das Gefäß im Bogen umschlingt, und der rechts vom Gefäß eine ähnliche entspricht. Vom Lamm sieht man nicht blos keine Spur, sondern es ist auch in dem Dreieck kein Raum dafür vorhanden. Das Bild verliert indeß seinen symbolischen Werth nicht, denn um die Oeffnung des Milchgefäßes ist ein gelber Nimbus gemalt, um anzuzeigen, daß der Inhalt des Gefäßes eine heilige Sache ist. Eine vollständigere Beschreibung dieses Symbols mit genauer Zeichnung werde ich demnächst an anderem Orte geben.

S. 479 vermisse ich den Hinweis auf den berühmten für den Aufenthalt Petri in Rom Zeugnis ablegenden titulus fasciolae.

S. 553. Altchristliche „Epitaphien mit frommen Gebeten" dürften sich aus dem ersten Jahrhundert, der Periode des tiefsten Stillschweigens, schwerlich nachweisen; unter den citierten (Kraus RS 149 s.; De Rossi, Bull. 1873, 72) ist auch keines aus dem zweiten Jahrhundert. Einen monumentalen Beweis dafür, daß die Christen in den Katakomben zu gottesdienstlichen Zwecken sich versammelten, in ihren Versammlungen beteten, lieferte die schöne, wahrscheinlich dem zweiten Jahrhundert angehörige Inschrift vom Grabe der oben S. 159 erwähnten Agape. Ein Bruchtheil davon fand De Rossi in der Katakombe der hl. Priscilla, das übrige größere Stück in der Casa Fondi in Rocca di Papa. Die ganze Inschrift lautet:

EVCHARIS · EST MATER · PIVS · ET PATER EST mi
VOS PRECOR O FRATRES · ORARE · HVC · QVANDO VENI tis
ET PRECIBVS · TOTIS · PATREM · NATVMQVE ROGATIS
SIT VESTRAE · MENTIS · AGAPES · CARAE · MEMINISSE
VT DEVS · OMNIPOTENS · AGAPEN IN SAECVLA · SERVET

Der Ausdruck sit vestrae mentis ist gleichbedeutend mit in mente habete, also zusammen mit meminisse pleonastisch für das einfache mementote; der dritte Vers mit dem vorausgehenden orare erinnert an die Worte des Kanons: Te igitur clementissime Pater per Jesum Christum filium tuum Dominum nostrum supplices rogamus. Vgl. De Rossi, Bullett. 1884—85, 72 s.; sodann 1886, 49 s., wo die Fragmente einer zweiten Inschrift desselben Inhaltes von dem Grabe einer (m)ARCIA besprochen werden. Diese ist entweder die Copie der ersteren, oder beide sind nach einer noch älteren angefertigt, von welcher vielleicht bei den kommenden Ausgrabungen Bruchstücke an den Tag gefördert werden.

Die nach einem alten Phantasieholzschnitte Marangoni's oder Boldetti's angefertigte Fig. 198 (S. 578) sollte lieber fortbleiben, ebenso der Zusatz auf S. 595; denn die Darstellung des Heiligen Geistes auf dem Sarkophage zu S. Paolo wurde im vorhergehenden schon besprochen, und der schwache Einwand von Victor Schultze verdient bei der Evidenz der in Rede stehenden Ansicht keine ernste Würdigung.

S. 601. Der Gestus, auf verhüllten Händen etwas entgegenzunehmen, ist nicht exclusiv der christlichen Kunst eigenthümlich; geradeso nahmen beispielsweise die römischen Statthalter von ihren Kaisern die Briefe in Empfang. S. Le Blant, Sarcophages d'Arles p. 20.

S. 606. Der Satz: „Wenn wir .. auf den Monumenten wiederholt Darstellungen von Gladiatoren finden", usw, ist sehr zu beschränken; denn das Fresco bei P. Garrucci (II 68 n. 2) ist heidnisch, und daß das im Jahre 1879 in S. Sebastiano aufgedeckte Gemälde (s. die Abbildung RE. II 90) einen Gladiator darstellt, ist noch keine ausgemachte Sache; Mariano Armellini, dessen „scharfes Auge" von Kraus (RS 75) rühmend hervorgehoben wird, hält die fragliche Gestalt für einen Fischer. Ganz ähnlich war auf einem Fresco in S. Domitilla der junge Tobias mit dem Fisch dargestellt (P. Garrucci II 27). Der Gegenstand bedarf also noch einer gründlicheren Untersuchung.

S. 643 (Hahn). Die Ergänzung der „leider verstümmelten Inschrift" des Leopardus: illa DIE BENE REsurges klingt zu modern; ich möchte darin nur den Rest des Datums sehen: DIE BENERE (Veneris) = am Freitage. — Für das „wiederholte" Vorkommen des

„Hahnes mit der nebenstehenden Acclamation IN PACE auf Grabsteinen" hätte wenigstens ein Beispiel angeführt werden sollen; ich erinnere mich nicht, auch nur auf eines gestoßen zu sein.

S. 655 (Heilige). „Sanctus" als Collectivepitheton der Martyrer kommt schon auf einer mit Minium gemalten Inschrift in der Priscillakatakombe vor. Gegenüber dem intacten Grabe des VERICVNDVS M̄(artyr) ist ein gleichfalls unversehrtes Grab eines Kindes mit der Inschrift:

ΠΕΤΡΟϹ · PETRVS
FILIVS · A · SANCTIS .

In der zweiten Zeile ist descendens zu ergänzen. Dieser Petrus war also das Kind von Martyrern, und da auf der gegenüberliegenden Wand ein Martyr bestattet ist, so legt sich die Vermuthung nahe, daß dieser sein Vater gewesen ist. — Die Confessores (S. 655) sind in erster Linie solche, die in der Verfolgung Christum, selbstverständlich unter Qualen, bekannt (confessi) haben, die aber dem Tode entgangen sind. Auf das Bekenntnis deutet auch der Ausdruck comites Martyrorum (sic) in der erwähnten Mailänder Inschrift hin.

S. 658. Der hl. Cassian soll durch die bronzenen und knöchernen Schreibgriffel (stilus) nicht Stilette seiner Schüler zu Tode gepeinigt worden sein.

S. 666. Das älteste Gemälde mit den Hirschen, die gierig vom Wasser trinken, ist aus dem vierten Jahrhundert und befindet sich in der jetzt mit S. Callisto verbundenen Katakombe der hl. Balbina.

S. 672 (Hostie). Das von dem eucharistischen Brode essende Thier auf der in S. Trasone gefundenen Inschrift eines Aurelius Agathopus ist weder ein Lamm, noch ein Pferd, noch eine Ratte, wie man vermuthet hat, sondern eine Maus und dürfte dasselbe bedeuten, was auf der folgenden Inschrift, die in der gleichen Katakombe nicht weit von der erwähnten ausgegraben wurde, mit Worten gesagt ist: SIMPLICIVS | SIGNOMVS etc. Simplicius führte also in der Familie den Beinamen (signo)mus (Mäuschen), ähnlich wohl auch Agathopus. Auf einem heidnischen Epitaphium eines Philonusus sehen wir zwei Mäuse und lesen zu wiederholten Malen das familiäre mus (s. Canina, Via Appia p. 164; De Rossi, Bull. 1873 tav. VI p. 64 n. 12; p. 71 n. 3). Demnach ist unter dem Bilde der Maus der Verstorbene selbst dargestellt; er ißt von der eucharistischen Speise, welche das Unterpfand der Auferstehung seines Leibes und der ewigen Seligkeit seiner Seele ist. Letztere versinnbildet hier der Vogel (Taube).

Zum zweiten Band. S. 3. Die Abbildungen der Jahreszeiten aus S. Ponziano müssen, weil gänzlich ungenau und darum werthlos, wegbleiben. S. „Römische Quartalschr." Jahrg. I 106.

Die in den Artikel „Jakob" (S. 4 f.) hineingezogenen Bilder aus S. Domitilla (nicht S. Callisto) stellen Scenen aus dem realen Leben dar, nämlich die Ausladung des Getreides aus drei Schiffen im Emporium Roms, gehören also nicht hierher.

S. 12 (Jesus Christus). Der sog. callixtinische Christuskopf von der Deckenmalerei des cubicolo dell' Orfeo in S. Domitilla ist, wie De Rossi annimmt, nichts anderes als das Brustbild dessen, der die Kammer anlegen ließ. In ähnlicher Weise hatte sich der Stifter des cubicolo dell Oceano in S. Callisto verewigt, mit dem Unterschiede, daß sein Kopf auf Leinwand gemalt und an der Decke befestigt war, bis er vermodert herabfiel, sodaß wir jetzt nur noch den al fresco gemalten Rumpf ohne Kopf sehen.

S. 37 f. Der Ausdruck IN PACE wird zur christlichen „Grabschriftsformel" in den römischen Katakomben erst im dritten Jahrhundert; bis dahin erscheint er in dieser Fassung nur in einigen Ausnahmefällen. Seinen Ausgangspunkt nahm er von der Begrüßungsformel: pax tibi, tecum — vobis, vobiscum, die uns schon im A. B. begegnet, die dann durch den Gebrauch im Munde des Heilandes eine besondere Weihe und Heiligung erhielt. Deswegen, und weil sie der Herr den Aposteln und Jüngern besonders empfohlen hatte (Matth. 10, 12 vgl. Luc. 10, 5), wurde sie nicht blos im wechselseitigen Verkehr gebraucht, die ersten Christen sandten sie auch den theueren Dahingeschiedenen ins Grab nach. Ueberaus häufig finden wir sie auf den uralten Miniuminschriften in der Katakombe der hl. Priscilla, und zwar anfänglich nur als das lakonische Wort PAX mit dem Namen (oder Pronomen) dessen, an den der Gruß gerichtet ist, dann auch in volleren Formeln, z. B.: CAELESTINO PAX; PAX TIVI ..; ZOSIME PAX TE | CVM; PAX TECVM DATIVE; LVCRETIA · PAX TECVM | IN DO(mino); AVRELI · VARRO DVLCISSIME · ET | DESIDERANTIS | SIME · COIVX · PAX | TIBI · BENE · DICTE (Cf. De Rossi, Bullett. 1886, 65 71 81 121 143 97). Reicher noch ist der Gruß auf einem Epitaph, welches ich in der nämlichen Katakombe entdeckt habe. Es ist in dünnen, langgestreckten Buchstaben unregelmäßig mit rother Farbe auf rother Ziegelplatte gemalt und war deshalb nur mit vieler Mühe zu entziffern. Als sie De Rossi nach meiner Zeichnung im Bullettino (p. 164 n. 254) veröffentlichte, waren noch die beiden Ausdrücke: NIPFRO | ETO räthselhaft, jetzt glaube ich durch den Vergleich der Inschrift mit anderen die richtige Ergänzung gefunden zu haben; sie lautet: . . (Kal)IMERE PAX TIBI | A DEO N(ostro) I(n) PERP | ET(u)O. Demgemäß lese ich auch in der ebendaselbst auf S. 116 n. 173 publicierten Inschrift in der letzten Zeile: PAXS TIBI OCTAVIA IN P(erpetuo), nicht . . IN P(ace), was der Herausgeber selbst als eine inutile tautologia del saluto PAXS TIBI erklären muß.

S. 85. Das „Kalb als selbständiges Symbol" ist besser zu streichen.

S. 111. Die „Katakomben-Kapelle" bei Marchi (Monumenti tav. 38) ist eine grandiose unterirdische Basilika in dem Coemeterium s. Hermetis. — S. 117. Unter den „Karten aus dem Mittelalter" sind wohl schriftliche Documente (italien. carte), nicht Pläne zu verstehen.

S. 227 (Kreuz). Die lakonische Inschrift der *BIKTΩPIA* mit einer schönen Palme und dem lateinischen Kreuze ist in Marmor gemeißelt und steht noch an ihrem ursprünglichen Platze in einer breiten Gallerie des zweiten Stockwerkes von S. Domitilla. Die beiden symbolischen Zeichen liefern eine treffliche Illustration zu dem späteren: *EN TOYTΩ NIKA* = in hoc signo (crucis) vince. Die Inschrift gehört ungefähr der Mitte des dritten Jahrhunderts an. Unter ihr ist ein noch verschlossenes Grab, welches ein gewisser Kallimachus für seine Gattin bereitet hat; auf seiner marmornen Verschlußplatte lesen wir neben einem Schiff mit dem T Kreuz die classische, den Inschriften des ausgehenden zweiten und des dritten Jahrhunderts eigene Acclamation: *IOYΛIA EN ΘEΩ*.

S. 264. Das Lamm (Schaf) ist zunächst Symbol „des Christen, der noch hier auf Erden seiner geistigen Nahrung (pasce oves meas .. pasce agnos meos) nachgehen muß" im Gegensatze zur Taube, „die befreit von den Banden des Körpers in das himmlische Vaterland sich emporgeschwungen hat." Als Symbol Christi scheint es erst in der Periode des Friedens in den von der Apokalypse inspirierten Mosaiken seinen Anfang genommen zu haben und dürfte dann von diesen in die übrigen Kunstzweige gekommen sein. Thatsache ist, daß von den citierten „eucharistischen Lämmern mit dem Milchgefäß" zwei gar nicht das vorstellen, was die Abbildungen sagen, sondern das eine (Garrucci tav. XXXXVIII) das nimbierte Milchgefäß ohne Lamm (oben S. 166) und das andere (tav. LXXIX) das Lamm ohne Milchgefäß. Es bleibt also nur dasjenige aus S. Domitilla übrig, und dieses kann in dem obigen Sinne erklärt werden. — S. 266. „Vögel" sind nicht „Sinnbild der Freuden im Paradiese", sondern der Seelen, die der Freuden im Paradiese theilhaft geworden sind. — Die beiden Thiere, welche auf dem bekannten Fresco der Prätextatkatakombe die unter dem Bilde des Lammes dargestellte Susanna grimmig anschauen, figurieren auf S. 267 als „Wolf und Fuchs", wo anders (S. 800) als „Wolf und Leopard". Da sie einander gleichen, so ist die Verschiedenheit unbegründet; wir halten sie für lupi rapaces, die recht geeignet waren, die beiden „sinioris" (seniores) zu versinnbilden. Man wird übrigens bei diesem Gemälde unwillkürlich an die Worte des Heilandes: ego mitto vos sicut *agnos in medio luporum* erinnert.

S. 303 (Lilie) wird gesagt, daß „auf einem Deckengemälde der Katakomben" (S. Ponziano) . . „der Frühling durch einen Knaben mit drei Lilienstengeln" (in der Rechten und einem Hasen in der Linken) „vorstellig gemacht wird." Die genannte Abbildung bezieht sich jedoch nicht auf den Frühling, sondern auf den Herbst und ist auf dem Original

kaum wieder zu erkennen: da „erblicken wir einen nackten Putto mit einem krummen Stabe in der Hand, welcher Trauben im Kelter zertritt, aus dem der Saft durch zwei Löwenköpfe (auf den Copien zwei schwarze Flecken am Boden) in die davorstehenden Gefäße abfließt; also das Symbol des Herbstes." S. „Römische Quartalschr." Jahrg. I 107.

S. 348 (Luxus). Den Ausdruck infructuosi in negotiis beziehen wir mit der contemptissima inertia auf den „politischen Indifferentismus", welcher den Christen von den Heiden vorgeworfen wurde.

S. 356. Die Flügel der Rosse auf der Darstellung der Himmelfahrt des Elias über dem Mahle sind in Wirklichkeit die Lenkriemen.

Das Marienbild auf S. 362 (Fig. 204) ist nicht umgekehrt, auch nicht aus S. Pietro e Marcellino, sondern aus S. Priscilla, und befindet sich rechts von der Scene, in welcher P. Garrucci mit großer Wahrscheinlichkeit die Einkleidung einer virgo Deo sacrata erkannt hat (s. S. 82). Diese Composition hätte hier berücksichtigt werden müssen; ebenso die leider sehr beschädigte Darstellung aus dem Cubicolo dell' Orfeo in S. Domitilla, wo wir einen Propheten sehen, der auf die vor einer Stadt sitzende Madonna mit dem göttlichen Kinde zeigt. In diesem zweiten Bilde finden wir die Illustration der prophetischen Worte (Matth. 2, 6 vgl. Mich. 5, 2): Et tu Bethlehem terra Juda, nequaquam minima es in principibus Juda: ex te enim exiet dux, qui regat populum meum Israel.

S. 365. Aus der „Statistik der Mariendarstellungen" ist LIX n. 1 auszuscheiden, wo die Einführung der Verstorbenen (Orante) durch zwei Heilige in den Himmel abgebildet ist; ferner ist das Fragezeichen bei LXXV zu streichen und dafür zu LXXXXIX n. 1 hinzuzufügen.

S. 384. Welchen Sinn die Maus auf einigen Inschriften hat bezw. haben kann, ist oben S. 168 erwähnt worden. Ein kleines Marmorfragment eines Epitaphs mit der Maus gab der Grabkammer von S. Domitilla, in der es zum Vorschein kam, den modernen Namen: Cappella del sorcio.

S. 384. In dem ersten Satze des Artikels „Medaglien" soll Magnentius für Maxentius stehen, denn von diesem haben wir keine Münzen mit christlichen Symbolen, wohl aber von jenem.

S. 395 (Milch). Ueber die Darstellungen des Lammes mit dem Milcheimer s. oben S. 166.

S. 431 (Moses). Das unter 6 angeführte Fresco mit Moses aus (dem heutigen) S. Trasone (nicht S. Priscilla) gehört zu dem Arcosolium eines Kriegers und ist heidnisch. Es liegt in einem kleinen Hypogäum, das ursprünglich selbständig war und später mit dem angrenzenden christlichen Cömeterium verbunden wurde.

S. 435 (Vgl. I 84). Die Beschuldigung der mala fides gegen einen Mann wie P. Garrucci berührt äußerst unangenehm.

S. 501 (Noe). Aus der „Kufenform der Arche bei Aringhi (II 285) auf die „Auferstehung und das ewige Leben" schließen zu wollen, ist um so gewagter, als die Zeichnung gar keinen Glauben verdient.

S. 507 (Nuß). Die von Boldetti an einem Grabe der Katakomben entdeckte Nuß mit dem Opfer Abraham's (Fig. 333) ist nicht aus Bernstein, sondern aus gelbem Marmor (giallo antico) und befindet sich jetzt in der Collection von M. Maxwell Sommerville. Eine neue Veröffentlichung des graciösen Gegenstandes versprach Le Blant (Sarcophages de la Gaule p. 144 not. 3).

S. 507. Aequivalente Formeln für obdormivit in Domino (Act. 7, 59) sind in der altchristlichen Epigraphik nichts Ungewöhnliches. Als Belege hierfür mögen folgende Inschriften des dritten Jahrhunderts aus der Katakombe der hl. Domitilla dienen: 1) *ΠΡΙΜΑ · ΜΕΤΑ ΙΑΙ* | *ΑΕ* (für *AC*) *ΘΥΓΑΤΡΟC · Κοι* | *ΜΩΜΕΝΟΙ Εν ϑε* | *Ω ΚΥΡΙΩ Χριστῷ*. 2) *ΒΟΝΩCΗ* | *ΒΟΝΩCΩ* | *ΥΙΩ* | *ΚΟΙΜΩΜΕΝΟΙ* | *ΕΝ ΚΩ* (*Κυρίῳ*) *ΗΜ*(*ῶ*) | *Ν ϑεῷ ΧΡιστῷ*. 3) DOMINA DVLCISSIMA | STERCORIA FILIA QVI (sic) | BIXIT · AN · II · MEN · IIII · IN | PACE DOMINI DORMIAS. Der Ausdruck „entschlafen im Herrn", dormientes in Domino ist bei der zweiten ohne Rücksicht auf die Satzconstruction wörtlich aus 2. Cor. 15, 18 entnommen. S. De Rossi, Bullett. 1881, 65 ss.

S. 518. Ein monumentaler Beweis für den Ochsen als „Symbol der guten Werke" oder „als Sinnbild der treuen Uebung guter Werke oder, wenn der Verstorbene ein Geistlicher war, als Symbol der apostolischen Thätigkeit desselben" oder endlich „der werkthätigen Liebe" läßt sich nicht beibringen; denn daß der Ochs sich 1) auf den Bildern des Orpheus findet, hat nichts zu bedeuten, ebendaselbst sind auch Schildkröten und Eidechsen, die consequent dann auch mit einem symbolischen Charakter bedacht werden müßten. 2) Die mit biblischen Typen abwechselnden „Bilder zweier Lämmer und zweier Ochsen" auf dem Deckengemälde bei Aringhi (RS I 547) sind landschaftliche Scenen. 3) Als Gegenstück zu der Taube neben dem Brustbilde des Verstorbenen ist der Ochs nur irrthümlich auf der Copie Bosio's und seiner Nachfolger abgebildet; schon P. Garrucci erkannte den Irrthum und zeichnete dem Originale gemäß statt des Ochsen eine zweite Taube. 4) Es lag nicht fern, zu vermuthen, daß auf dem Gemälde bei Aringhi (II 333) der gute Hirt zwischen zwei Schafen dargestellt sei; das Fresco (S. Ermete) hat zwar sehr gelitten, doch läßt sich noch mit Sicherheit das Thier zur Rechten erkennen, und dieses ist ein Schaf. 5) Ebenso ungenau ist die Malerei des Arcosoliums der ostrianischen Katakombe (Aringhi II 213) wiedergegeben, auf welcher der Fuhrmann fehlt, der die Ochsen antreibt. Ich sehe in diesem Bilde eine Anspielung auf das Gewerbe des im Arcosolium Beigesetzten. 6) Auf dem Goldglase bei P. Garrucci (Vetri tav. I 6) endlich ist nicht ein junger Stier, sondern ein Widder dargestellt. — Für

den Ausdruck: Der „Ochs als Symbol des Evangelisten Lucas" würden wir lieber: „..als symbolisches Attribut des Evangelisten Lucas" sagen.

S. 542. Die Orans (Fig. 341) ist nicht von einem Fresco, sondern von einer aus dem Jahre 375 datierten Inschrift genommen. S. De Rossi, Il museo epigrafico cristiano Pio-Lateranense (im Triplice omaggio) tav. V 17.

S. 607. Das Fresco der Veneranda ist nicht „in einem cubiculum, welches vermuthlich den Sarkophag der hl. Petronilla beschloß", sondern in einer crypta retro sanctos. Der Sarkophag der Heiligen stand in der nach beiden Seiten hin offenen Nische rechts von der bischöflichen Cathedra in der Absis der Basilica s. Petronillae, und von dieser Stelle ist das cubiculum der Veneranda kaum fünf Schritte entfernt.

S. 623 (Phönix). Ein noch nicht wiederentdecktes Bild Bosio's (RS 521), das bis auf unsere Tage unverändert reproduciert wurde, reiht an die den guten Hirten umgebenden Schafe „zwei Vögel mit gestreckten Schwanzfedern und mit Köpfen, ähnlich den Hahnenköpfen" — kurz zwei Hähne an, die auf S. 623 für zwei Phönixe ausgegeben werden. Die Copie stammt indeß von demselben Künstler, der auf einem andern Bilde (s. die vorige S.) statt einer noch heute deutlichen Taube einen Ochsen zeichnete. Warum sollte dieser nicht auch im Stande gewesen sein, aus zwei, vielleicht etwas verwischten Schafen zwei Hähne zu machen?

Den Artikel Taube (S. 819 ff.) entlehnte der Autor fast ganz dem Martigny'schen Lexikon. Verblüffend ist die Sicherheit, mit der die Zeit bestimmt wird, innerhalb welcher das Symbol der Taube in Rom im Gebrauch war: „zwischen 268 und 500"! Die Datierung ist nicht richtig, denn die Taube fand sich schon im ältesten Theile von S. Priscilla auf einem Epitaphium vor; sie ist conform der alten Inschriftenfamilie dieser Katakombe mit Minium auf einer Ziegelplatte gemalt und wird jetzt im lateranensischen Museum bewahrt. Wollen wir sie spätestens in die letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts setzen, so ist ein anderes Beispiel dieses Symbols sicher aus der ersten Hälfte des nämlichen Jahrhunderts: dasselbe ist ein Marmorfragment, auf dem zwei Tauben in herrlicher Zeichnung eingemeißelt sind; es liegt noch heute in S. Priscilla. Schöne Tauben fanden sich auch in S. Domitilla auf mehreren Epitaphien aus der Zeit der Antonine in den Gallerien, die durch den Bau der Basilika der hl. Petronilla abgeschnitten wurden.

S. 869. „Mit Tinte aufgemalte Inschriften" sind in den Katakomben Roms eine Seltenheit; dasselbe gilt auch von jenen, die mit weißer Farbe gemalt sind. Von jenen wollen wir hier zwei aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts anführen, die noch heute an ihren Gräbern, die eine in S. Priscilla, die andere in S. Domitilla (Region der Flavier) haften. Erstere sagt: MARCIANVS · HIC | DORMIT · IN PACE; letztere bietet nur den Namen im Accusativ: *ANEN* | *XΛH* | *TON* (Anencletum).

S. 933 (Verklärung Christi). Das unverständliche Wort IMDYC, welches Ciampini in immolatio Domini Jesu Christi auflöst, lautet in Wirklichkeit *IXΘYC*. Vgl. P. Garrucci IV, 265, 1.

S. 935. Eine ganz idealisierte, freie Darstellung der Verkündigung Mariä bietet das aus dem vierten Jahrhundert stammende Basrelieffragment, welches in Karthago gefunden und von De Rossi im Bull. 1884—85 tav. I und II p. 49 s. veröffentlicht wurde. Das werthvolle Monument ist zwar sehr beschädigt, doch hat es noch so viel behalten, daß es mit Hülfe anderer Darstellungen derselben Art leicht ergänzt werden konnte. In der Mitte sitzt die Mutter Gottes mit dem „fleischgewordenen Worte" auf dem Schooße, links steht der Erzengel Gabriel, der die Botschaft von dem Geheimnis überbracht, und rechts der Prophet Isaias, der in seinen Weissagungen darauf hingewiesen hat. — An der Hand dieser Darstellung wurde es mir möglich, ein fast ganz verwischtes und verblichenes Fresco aus der Zeit des hl. Damasus wenigstens in seinen Umrissen zu fixieren. Es befindet sich in einem Cubiculum der Damasusregion, das schon von Boldetti besucht und in gewohnter Weise flüchtig beschrieben wurde. Unter den Malereien hebt dieser Archäologe nur zwei hervor; er sah die „Jungfrau, welche knieend (!) von dem Engel die Botschaft der Menschwerdung des ewigen Wortes empfängt, und die hl. Magier, die dem göttlichen Kinde ihre Geschenke anbieten" (Osservazioni p. 21). Die letzte Scene ist in dem Mittelfelde der linken Wand, die erste vermuthete man bis in die neueste Zeit in dem Mittelstücke der rechten Wand, wo aber in Wirklichkeit die drei Jünglinge mit dem schützenden Engel in den Feuersgluten dargestellt sind. Die Annuntiatio hingegen war höchst wahrscheinlich in dem ersten Felde zur Linken, also vor der Anbetung der Magier, abgebildet: da erkennt man ziemlich genau links eine männliche, stehende Figur (Engel), rechts davon undeutlich eine sitzende, weibliche Figur (Maria) mit einem in Linnen gewickelten Kinde (Jesus) auf dem Schooß, und unmittelbar dahinter ebenso undeutlich eine zweite, aufrechtstehende Figur (Prophet). Die vage Angabe Boldetti's würde sich also bestätigen; wir halten um so eher an ihrer Richtigkeit fest, als in dieses Feld der zusammenhängenden Serie der Bilder kein anderes paßt.

S. 963. Das „Gemälde, wo zwei Ochsen ein Faß auf einem Wagen ziehen", ist nicht in S. Priscilla, sondern in der ostrianischen Katakombe an der Via Nomentana.

S. 986 (Weltgerichtsbilder). Eine ebenso einfache wie interessante Darstellung „des allgemeinen Gerichtes in der Scheidung der Böcke von den Schafen" sehen wir auf einem Sarkophagdeckel (P. Garrucci V, 304, 3): in der Mitte sitzt Christus, bärtig und mit Tunica und Pallium bekleidet; von beiden Seiten nahen sich ihm (rechts) acht Schafe und (links) fünf Böcke, diese in stolzer, jene in demüthiger, zutraulicher Haltung. Der Heiland liebkost das erste von den Schafen, indem er

seine Rechte auf dessen Kopf gelegt hat; gegen die Böcke hingegen macht er mit der Linken eine abwehrende Bewegung, infolge deren der erste Bock bestürzt zurückweicht (s. den Art. Widder.)

Die vorstehenden Bemerkungen und Zusätze beziehen sich, wie man gesehen hat, zum größten Theil auf solche Artikel, die in directer Beziehung mit den altchristlichen Monumenten, zumal denjenigen der römischen Katakomben stehen, welche stets die erste und hauptsächlichste Quelle derselben bleiben werden. Man hat ferner gesehen, wie wenig man hinsichtlich der Abbildungen derselben sich auf die Publicationen unserer Vorfahren verlassen kann; die Künstler, die sie anfertigten, scheinen nicht hinreichend vorbereitet oder von dem Ernst und der Wichtigkeit ihrer Aufgabe nicht genügend durchdrungen gewesen zu sein. Daraus ergibt sich von selbst die Pflicht, jene Werke nur mit großer Vorsicht zu gebrauchen. Daß der eine oder der andere Verfasser von Artikeln der RE. diese Vorsicht außer Acht gelassen hat, ist zu bedauern, aber nicht zu verwundern, da der Hinweis auf die geringe Zuverlässigkeit der alten Autoren bisjetzt viel zu wenig durch factische Belege erhärtet wurde. Die daraus entstandenen „Gebrechen" der RE. werden sich bei einer neuen Auflage des Werkes verbessern lassen. Sie sind übrigens gegenüber dem unermeßlichen Guten, das darin aufgespeichert liegt, so klein, daß sie den anerkannten hohen Werth des Buches gar nicht alterieren. Wir bleiben also bei dem Eingangs der Arbeit ausgesprochenen Urtheil, und wünschen der RE. eine große Verbreitung nicht allein unter den Katholiken, sondern ganz besonders auch unter den Protestanten, welche in ihr über die wichtigsten kirchlichen Institutionen Aufschluß und Belehrung finden.

Rom. Jos. Wilpert.

Josephinische Klosteraufhebung in Tirol. Als der Sturm gegen die Orden unter Joseph II durch Oesterreich ging, verfielen, wie in den kaiserlichen Erbländern überhaupt, so auch im deutschen Antheile Tirols alle jene Klöster dem Vernichtungsdecrete, welche entweder zu den einfach unterdrückten Ordensgenossenschaften gehörten, wie z. B. die Carthäuser und Clarissen, oder anderweitig wegen Mangels an gemeinnütziger Verwendung ihrer Bewohner überflüssig schienen; dazu kam das allgemeine Decret, welches in den Städten die Aufhebung aller Klöster außer einem Männer- und einem Frauenkloster und auf dem Lande die Wegräumung aller Männerklöster verordnete, welche für die Seelsorge nicht nothwendig wären. In Folge der Anwendung dieser drei (nicht ohne Ausnahme gehandhabten) Regeln fielen in Deutschtirol nicht weniger als 21 Ordensniederlassungen. Vier derselben hatten bereits im 13. Jahrhundert geblüht, nämlich die Dominicanerinnenklöster von Steinach und

Mariathal, das Clarissenkloster von Meran und das Dominicanerkloster von Bozen; zwei andere, das Benedictiner- und dann Chorherrnstift Innichen und das Benedictinerinnenkloster Sonnenburg führten ihren Ursprung in noch frühere Zeiten zurück. Soweit Archive und Bibliotheken von den traurigen Vorgängen bei der Aufhebung noch Kunde geben, hat der Benedictiner August Lindner von St. Peter in Salzburg kürzlich die Geschichte derselben zusammengestellt [1]). An Berichten von betheiligten Ordensleuten fand der Verfasser freilich nur drei, aus dem Servitenkloster zu Innsbruck, dem Franziskaner Hofkloster ebenda und dem Servitenkloster auf der Waldrast. Aber da er bei jedem der 21 Klöster mit ungemeiner und fast ermüdender Genauigkeit alle irgend erwähnenswerthen Daten aus den Aufhebungsinventaren, den Verkaufsprotokollen und andern Acten aneinanderreiht, so ersetzen seine Nachrichten an Reichhaltigkeit und Sicherheit für alle behandelten Klöster immerhin einigermaßen den Abgang der Erzählungen von Augenzeugen. Eines der Totalergebnisse aus der sehr fleißigen Specialstudie besteht darin, daß zur Zeit der Aufhebung „in allen Klöstern sowohl in disciplinärer als ökonomischer Hinsicht die schönste Ordnung herrschte. Nirgends findet man eine Spur von herrschenden Uneinigkeiten, Mißvergnügen, Despotismus der Oberen, widerspenstigen Nonnen" usw (1. H. S. 163). Daneben hebt sich um so unvortheilhafter der Charakter des staatlichen Vorgehens ab. Die Brutalität desselben erscheint oft ganz entsprechend in dem Geleite beschränkter Dummheit, so z. B. wenn alte Gemälde aus dem gothischen Kreuzgange der Bozener Dominicaner, vielleicht Pretiosen altdeutscher Kunst, nur nach dem „Rupfen" d. h. nach der Leinwand geschätzt und verkauft werden. Gerade das Capitel über diesen uralten Sitz des Dominicanerordens zu Bozen (studium generale seit 1643) macht einen um so wehmüthigeren Eindruck, je imponierender die gegenwärtig noch erhaltenen Bauten an die mittelalterliche Schönheit des Klosters und der Kirche erinnern. Der Verfasser weiß nichts über den Verbleib des Archivs anzugeben. Vergebens suchte auch ich nach den Spuren desselben.

Nach der Geschichte dieses Bozener Klosters dürfte für Localforscher am meisten fesselnd sein die aus Joseph Laduruers Handschriften geflossenen Mittheilungen über das Kloster Schnals, gegründet 1326, eines der zehn Klöster des Carthäuserordens, welche überhaupt in den österreichischen Erblanden bestanden haben. Nur sei hier der Wunsch ausgedrückt, daß der Verfasser, der so sorgfältig jeder Erinnerung der Ordenshäuser und ihrer Insassen nachgeht, über die alten Handschriften-

[1]) Die Aufhebung der Klöster in Deutschtirol 1782—1787; ein Beitrag zur Geschichte Kaiser Joseph's II; 3 Hefte, Innsbruck 1886 Wagner; 490 S. 8°. (SA. aus der Zeitschrift des Innsbrucker Ferdinandeums.)

und Bücherschätze des Schnalser Klosters einige Nachrichten hätte aufnehmen sollen. Die literarische Seite seines Themas scheint mir auch bei den übrigen Klöstern etwas zu kurz zu kommen. Die Bibliothek der Schnalser Mönche wurde an die Innsbrucker Universitätsbibliothek geschickt, und aus dem dort befindlichen Kataloge derselben, welcher übrigens dem Verfasser nicht unbekannt blieb, entnimmt man, daß die Carthäuser an 300 Incunabeln und 332 Handschriften besaßen, und zwar keineswegs exclusiv theologischen oder ascetischen Inhaltes. Die Handschriften blieben der Bibliothek von Innsbruck durch den reinen Zufall erhalten, daß man sie bei der flüchtigen Durchmusterung des Kataloges in Wien nicht bemerkte; dagegen wurde mit den Incunabeln zum Theile die Wiener Hofbibliothek ausgestattet. Für den Verschleuderungsproceß ist die Notiz am Ende des Katalogs interessant, wo der damalige Innsbrucker Bibliothekar Primisser gesteht, es seien unter den aus Schnals angekommenen Büchern noch gewesen „762 Stück Maculaturen, Breviere, Bettbüchlein und andere nichts bedeutende Scharbecken, welche man, um Platz zu gewinnen, gleich veräußert hat." Wie der Katalog n. XL von Rosenthal in München, eine Bibliotheca Carthusiana, zeigt, würde dieser Antiquar den Werth gewiß mancher von diesen „Scharbecken" besser zu schätzen oder wenigstens zu taxieren verstanden haben.

H. Grisar S. J.

Das Leben des P. P. de Ribadeneyra. Die Geheimnisthuerei mit archivalischen Schätzen ist sehr oft zu weit getrieben worden und vielfach ist es nicht eben vortheilhaft gewesen, daß die vom Gegner Angeschuldigten nicht selbst zu Wort kamen. Wie sehr dagegen die gegenwärtige freie Benützung des vaticanischen Archivs der Erforschung der geschichtlichen Wahrheit zu Nutze geworden, ist bekannt. Sehr erfreulich ist es, daß in letzter Zeit auch Mitglieder der Gesellschaft Jesu, auf frühere Praxis des Ordens zurückgreifend, die reichen in ihren häuslichen Kreisen noch vorhandenen Archivalien, neben den anderweitig ihnen zugänglichen archivalischen Schätzen verwerthen. P. Pachtler's großes Quellenwerk über die Ratio studiorum S. J. (Berlin 1887) ist hiefür ein sprechender Beweis, nicht minder aber auch das Buch eines französischen Jesuiten, des P. J. M. Prat „über das Leben und Wirken des P. Peter de Ribadeneyra aus der Gesellschaft Jesu." Von dem letzteren erhebenden Lebensbilde ist auch eine deutsche Uebersetzung (Regensburg 1885) erschienen. Die Archive der spanischen Provinz zu Madrid, wie das Archiv al Gesù zu Rom haben für diese Monographie eine ganze Reihe von wichtigen neuen Actenstücken geliefert, auf welche wir die Aufmerksamkeit der Leser der „Zeitschrift" hinlenken möchten. Der fleißige Verfasser hat auch die königliche Bibliothek zu Madrid und die nicht minder reiche dortige Bibliothek der historischen Akademie durchforscht und an diesen Orten eine Anzahl neuer Urkunden

gefunden. Gewünscht hätten wir nur, daß seine Citate zuweilen etwas genauer gewesen wären; mit so allgemeinen Citaten wie z. B. S. 23 und 255 läßt sich wissenschaftlich nichts anfangen. Auch der Profanhistoriker kann aus dem vorliegenden Werke manches lernen; wir verweisen nur auf das sechste Capitel, das von der durch Philipp II in einer für diesen Monarchen sehr charakteristischen Weise versuchten Einmischung in die Angelegenheiten der Gesellschaft in Spanien handelt. Ueber den bekannten Streit über das Institut des Jesuitenordens werden hier neue, sehr bemerkenswerthe Actenstücke herangezogen, durch welche die Nützlichkeit der Eröffnung der oben erwähnten Archive aufs neue bestätigt wird. Die Eigennamen fremdländischer Art sind in der deutschen Uebersetzung leider vielfach fehlerhaft wiedergegeben; sonst liest sich die Uebersetzung ziemlich gut.

Dr. S.

Das Lutherwerk von Evers ist beim Anfange des 5. Bandes, welcher den Titel führt: „Gewaltsamer Durchbruch der Revolution", angekommen. Das vorliegende erste Heft dieses Bandes, das 10. der ganzen Publication (Mainz, Kirchheim, 1887, 320 S.), wurde vom Verleger mitten im Texte abgebrochen und bietet daher kein abgeschlossenes Ganze. Von dem ersten Abschnitte, „Luther's Agitation bis zum Ausbruch der socialen Revolution", enthält es zwei Capitel und den Anfang eines dritten. In dem ersten werden vom Verfasser auf Grund seines genauen Quellenstudiums und mit der gewohnten, scharf gewürzten Sprache „die Agitationen Luther's von seinem Versteck aus" vorgeführt, in dem zweiten (S. 117) „die Agitation Luther's nach seiner Rückkehr nach Wittenberg bis zum Ausbruch des Bauernkriegs"; das dritte trägt die populär gefaßte Ueberschrift: „Rank und Zank und beginnende Entpuppung." — Wie Luther alsbald nach seiner Ankunft im Versteck auf der Wartburg schreibt: „Den Gelübden der Religiosen und der Priester gilt eine kräftige Verschwörung zwischen Philipp und mir, nämlich sie abzuschaffen und nichtig zu machen," so gilt seine nächste Agitation dem hier bezeichneten Zwecke, während er zugleich seine Befreiung aus der freiwillig-unfreiwilligen Haft von dem offenbar in nächster Zeit von ihm erwarteten Ausbruch eines Aufstandes (Sickingen im Bunde mit der socialen Gährung) erhofft (S. 29 ff.). Daneben sucht er das Territorialfürstentum, zunächst in Sachsen durch Spalatin, zur Beseitigung der bischöflichen Jurisdiction zu bestimmen. Seine Helfer in Wittenberg beginnen die Durchführung der Revolution mit Auflösung des Augustinerklosters und mit Abschaffung der Messe. Er ertheilt dazu sein Placet bei heimlichem Besuch in Wittenberg, bei welchem er zugleich seine definitive Rückkehr behuf rascherer Durchführung des Begonnenen mit seinen Helfern verabredet und auf Ostern 1522 festsetzt. Inzwischen nötigt ihn wider seinen Willen der Druck der kur-

sächsischen Diplomatie zu bedächtigerem Vorgehen aus Rücksicht auf den Reichstag. Der Zorn über einige Regungen von Selbständigkeit bei seinem Collegen Karlstadt erleichtert ihm die neue Rolle. Um denselben aus dem Felde zu schlagen, kommt er früher als verabredet war nach Wittenberg, zwar gegen den Willen des Kurfürsten, aber durch Spalatin seines Schutzes gewiß, und beginnt zunächst eine scheinbare Beschwichtigung. Die inzwischen erfolgte günstige Gestaltung der politischen Situation ermöglichte das Aufgeben des Versteckś. Jene Zurückhaltung bot dem Reichsregimente und dem Reichstage gegenüber, die ohnehin der Revolution in der Mehrzahl ihrer Mitglieder günstig gesinnt waren, eine treffliche Handhabe, um den Agitator auf der Folie des bilderstürmenden Karlstadt als den Mann der Ordnung darzustellen (S. 153 ff.). Nichtsdestoweniger erscheint er gleichzeitig als „Mitwirker zu dem projectierten gemeinsamen Losbruch der adeligen Umsturzpartei und der Bauern" (S. 185 ff.) in einer „Mission" an den Ritter von Cronberg, Sickingens Schwiegersohn, und namentlich in dem Pamphlet gegen die Bischöfe (S. 196), welches er veröffentlichte, nachdem Sickingen durch Butzer mit ihm verhandelt hatte (Juli 1522). Gleichzeitig „öffnete er Fenster" für die gährenden Volksmassen durch eine „Predigt" über die Ehe und durch das Pamphlet „Von weltlicher Oberkeit" (S. 208. 220). Rechtzeitig erkannte er jedoch Sickingen's nahen Untergang (234). Die politische Lage gestattete bald den gewaltsamen Umsturz, den er hatte sistieren müssen, wieder aufzunehmen, zunächst in Wittenberg (S. 235 ff.), was in kurzer Zeit den Niedergang der Universitäten und Schulen herbeiführte (S. 265 ff.) und seinen ersten großen Erfolg in der Entstehung des weltlichen Herzogtums Preußen durch den Abfall des Hochmeisters Albrecht von Hohenzollern fand. Der Beistand, den hierbei Luther leistete, wird eingehend beschrieben (S. 293 ff.). Das dritte Capitel beginnt mit dem „persönlichen Treiben des ‚Elias' im Wittenberger Kloster seit 1522, in welchem er „neun Nonnen aus der Gefangenschaft empfängt," darunter seine spätere Bore.

In Betreff einer Lücke in der Erzählung, welche im vorigen Bande (S. 640 ff.) dem aufmerksamen Leser kaum entgeht, hat der Verfasser öffentlich angezeigt, daß durch ein Versehen der ganze Passus seines Manuscripts, welcher von der Entstehung des sogenannten Sequestrationsmandats (S. 631. 646) handelt, ausgelassen worden ist. Die Lücke könne er erst am Schluße des gegenwärtigen Bandes durch einen Nachtrag ausfüllen. Das genannte Mandat, eine neue Concession von Seite des Kaisers an die Stände, ordnet statt der Execution die bloße Sequestration der Schriften Luther's an, rührt vom 6. März her, wurde am 10. März den Ständen proponiert (nicht „proclamiert" S. 632), aber erst viel später veröffentlicht. Vgl. S. 646. Auf S. 641 ist dann auch zu lesen „das vom 10. März datierte Sequestrationsmandat" statt „das Mandat zur Vernichtung seiner Schriften."

Für Kanzel und Schule. Gründliche Kenntnis der christlichen Heilslehre, und die Gabe, diese Lehre in populärer Weise vortragen zu können, sind, von dem Wirken der Gnade abgesehen, die zwei großen Vorbedingungen für erfolgreiche Thätigkeit auf der Kanzel. „Die Armuth des Predigers an geistlichem Wissen" ist, wie Alban Stolz zutreffend bemerkt, der Grund jener „wassersüchtigen" Predigten, aus denen das christliche Leben weder Arznei noch Nahrung und Stärkung zieht. Jeden Vortrag aber, der für die Zuhörer nicht leicht verständlich ist, hat schon der alte Quintilian einen otiosus sermo genannt. Es dürfte nun schwer fallen, den deutschen Predigern ein Werk in die Hand zu geben, das ihnen nach jener doppelten Richtung hin größere und ausgiebigere Dienste zu leisten vermöchte als das „Lehrbuch der Religion" von P. W. Wilmers S. J. (4 Bde. Münster, Aschendorff, 1886. 8). Der Inbegriff der Offenbarungslehre wird von W. mit theologischer Correctheit, zugleich aber auch in klarer, faßlicher Darstellung geboten. Namentlich eröffnet die Begründung und Beleuchtung der einzelnen Lehrpunkte gerade den Predigern die reichsten Stoff- und Beweisquellen, indem in kräftigen, inhaltsvollen Zügen neben den Entscheidungen der Kirche und den Belegstellen aus der h. Schrift und den Vätern auch auf die Liturgie, die Kirchengeschichte und selbst auf Archäologie und deren neueste Forschungen hingewiesen, nicht selten auch ein Beispiel mitverwoben wird. Der Wunsch, W.'s Buch solle sich in allen Pfarrhäusern vorfinden, ist mit vielem Recht wiederholt geäußert worden. Uebrigens liegt bereits die 4. Aufl. dieses Werkes vor. Dieser Umstand rechtfertigt vollkommen die Anerkennung, die W.'s Buch in den besten Fachblättern und Zeitschriften in seltener Uebereinstimmung gefunden.

Großen Nutzen bringen erfahrungsgemäß gut gewählte historische Züge, Erzählungen oder Beispiele. Die darzustellende abstracte Wahrheit erscheint in der Erzählung gleichsam, wie Alban Stolz sich ausdrückt, „Fleisch geworden", darum anschaulich und je nach dem Inhalt das Gewissen weckend. Das Bedürfnis nach einer Sammlung derartiger für Kanzel und Schule passender Erzählungen mochte wohl der im Jahre 1856 verstorbene Fürstbischof Bernard Galura von Brixen tief empfunden haben, als er sich entschloß, seinem Sammelwerke: „Die Religion in biblischen Bildern und Gleichnissen" ein zweites Werk folgen zu lassen unter dem Titel: „Die Religion in Geschichten und Anekdoten für Prediger und Katecheten". Zu diesem Ende durchforschte er nochmals die h. Schrift, mit deren Inhalte und Geiste er ohnehin wie wenige vertraut war, durchlas zweimal das große und gediegene Werk: „Leben und Thaten der Väter und Martyrer" von A. Butler in der sehr bereicherten deutschen Ausgabe von Dr. Räß und Dr. Weiß, hob aus diesen und einigen anderen bewährten Quellen mit unsäglichem Fleiße 3338 Beispiele aus und legte ein alphabetisches Register dazu an. Da ihn jedoch die Bürde des bischöflichen Amtes und nicht minder das vorgerückte Greisenalter an

der weiteren Ausführung hinderten, übertrug er diese P. Augustin Scherer, der damals gerade den ersten Band seiner „Bibliothek für Prediger" veröffentlicht hatte. Derselbe ließ denn auch unter dem Titel: „Exempel-Lexikon für Prediger und Katecheten" den ersten Band des Werkes in durchgreifender Erweiterung des ursprünglichen Planes im Jahre 1871 erscheinen, welchem im Jahre 1874 der zweite folgte. Nach dem im Jahre 1878 erfolgten Tode des Herausgebers übernahm dessen Mitbruder P. Anton Witschwenter, Subprior im Benedictinerstifte zu Fiecht in Tirol, die Fertigstellung des Werkes, dessen dritter Band im Jahre 1884 erschien, während der vierte und letzte Band soeben die Presse verläßt (Wagner, Innsbruck). Es liegen in diesen vier Bänden nicht etwa willkürlich und ohne Prüfung zusammengetragene, sondern planmäßig geordnete und mit großem Fleiße gesichtete Beispiele vor, durch welche mehr als 500 lexikographisch geordnete Themata beleuchtet werden. Und diese Themata selbst sind überdies nach Art einer Predigtskizze einzeln in Punkte zertheilt und jeder Punkt wird durch passende theils aus der h. Schrift, theils dem Leben der Heiligen oder dem christlich-ethischen Leben entnommene Beispiele erläutert. Dem Ganzen ist ein sorgfältig zusammengestelltes Sachregister beigegeben. Das Werk bekundet durchaus einen enormen Fleiß, so daß dieses so eminent praktische Unternehmen ohne Zweifel sich viele Freunde erwerben wird.

Zum Schluße möge noch hingewiesen werden auf „Deharbe's katholischer Katechismus" (Münster, Schöningh, 1886. 872 S.) und Desselben „Erklärung des katholischen Katechismus". Die 3. Auflage des erstgenannten Werkes hat P. Ferd. Wittenbrink S. J. besorgt. Es existieren viele, sehr viele katechetische Werke. Zur Erlernung der Praxis des Katechisierens mögen die Werke von Gruber, Mey, Schmitt ꝛc. dienlicher sein, allein zur Abhaltung gediegener, gehaltvoller Katechesen, namentlich auch in der Kirche, dürfte Deharbe's Buch beiweitem das brauchbarste sein. Von dem an zweiter Stelle genannten Werke Deharbe's erscheint soeben (bei Schöningh) die 5. Auflage (der erste Band, 904 S., liegt bereits vor). Die an P. Wilmers' und P. Scherer's Werke gerühmten Vorzüge vereinigt gewissermaßen die Arbeit Deharbe's. Wer die beiden ersteren Werke sich anzuschaffen nicht in der Lage ist, findet in Deharbe's „Erklärung" für beide Ersatz.

Max Limbourg.

Der Scholastiker Henricus Gandavensis ist nach den Arbeiten von P. Ehrle über denselben[1]) kürzlich zum Gegenstande einer neuen Schrift gemacht worden durch Hippolyt Delehaye S. J.[2]). Der letztere

---

[1]) Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte 1 (1885) 365 ff.

[2]) Nouvelles recherches sur Henri de Gand. Gand 1886. Van der Haegen. 77 p. 8°. (Zuerst veröffentlicht im Messager des sciences historiques de Belgique tom. 60. 61.)

beabsichtigte nicht blos, die Resultate P. Ehrle's französischen und speciell belgischen Lesern bekannt zu machen, sondern dieselben auch auf Grund von archivalischen Studien zu ergänzen. Die kleine Publication ist mit Fleiß und Gewandtheit zusammengestellt. Was sie an neuen Mittheilungen bringt, ist zwar meist nur von localgeschichtlichem Interesse, aber gewiß nicht blos die Heimatsgenossen des bedeutenden und seinerzeit viel genannten Theologen werden die dargebotene bestimmtere Aufhellung seiner Lebensumstände dankenswerth finden. Delehaye zeigt u. a. daß, was die Herkunft Heinrichs betrifft, die angebliche Abstammung desselben aus der Familie Goethals mit nichts begründet werden kann, daß ferner die für ihn bei Chronisten vorkommenden Namen A Muda, Mudensis, ad Plagam identisch mit de Gandavo sind, indem Muide ein Quartier der Stadt Gent bildet. Zu den Daten aus Heinrichs öffentlicher Thätigkeit bei Ehrle tritt hinzu die Theilnahme desselben an einem Concordate zwischen Capitel und Stadt Tournai 1286, die Ernennung eines Pfarrers für Commines 1287, eine Testamentsvollstreckung in Tournai 1288, ein Schenkungsact zu Gunsten des Beguinenhofes zu Tournai 1289 (den einzigen Bericht über Heinrichs Familie enthaltend, hier zuerst veröffentlicht), der Protest gegen Bischof Michael 1290 (s. Ehrle 394) und ein Schiedsgericht in Courtrai.

Die Thatsache, daß Heinrich nacheinander Archidiakon von Brügge und Tournai war, gibt dem Verfasser Anlaß, die Eintheilung der Diöcese Tournai in die Archidiakonate Tournai, Gent und Brügge zu erörtern. Ebenso sah er sich auf die Erzählung von der Translation der hh. Landrada und Eleutherius v. J. 1278 geführt; er erklärt sie nach Untersuchung der Quellen für höchst wahrscheinlich unhistorisch. Späteren Forschern auf gleichem Gebiete wird auch die Notiz nicht unerwünscht sein, daß die von Huet in seinen Recherches hist. über den Gandavensis (1838) als Quelle für denselben angeführten Collectaneen Hoorebecke's nirgends zu finden waren, auch nicht in der Familie des letzteren, welche seine übrigen Schriften sorgfältig bewahrt.

Wir übergehen die größere Sicherstellung verschiedener Ansichten von Ehrle, welche durch das neue Material gewonnen ist, sowie die jetzt gelungene völlige Beseitigung mancher schon vom genannten Autor bezweifelter Angaben älterer Biographen. Den Schluß der Untersuchungen bildet ein Ueberblick über die Gegner Heinrichs sowie über die, besonders im Servitenorden hervorgetretenen, Commentatoren desselben. G.

Kleinere Mittheilungen.[1]) Das bevorstehende Gedächtnis der französischen Revolution ruft bereits viele Schriften über dieses weltgeschichtliche Thema hervor. Eine der bemerkenswertheren ist die Histoire de la *constitution civile du clergé* von L. Sciout (Paris, Didot, 1887); sie ist eine

[1]) Diese Gruppe wird wie bisher vorwiegend der ausländischen Literatur gewidmet sein. — Selbstverständlich tritt mit den kurzen Referaten und

kürzere Neubearbeitung der von demselben Verfasser in vier Bänden herausgegebenen Geschichte der Civilconstitution des Klerus (ebd. 1872 ff). Hatte das größere Werk sich ausgezeichnet durch eine derartige Reichhaltigkeit an neuen aus Archiven geschöpften Daten, daß es eigentlich eine Geschichte der französischen Kirchenverfolgung zur Zeit der Revolution darstellte, so bietet die jetzige Publication des Verfassers das Schlagendste aus jenem Inhalt in zusammengedrängter Form und mit vielfacher Beseitigung der allzulangen wenn auch geistreichen Reflexionen des vierbändigen Geschichtswerkes. Die Revue historique 1887 tom. 34 p. 291 behandelt von ihrem Standpunkt aus die Arbeiten von Sciout wenig freundlich; sie ist der Ansicht, „die Seele der französischen Revolution sei der Geist der Toleranz und der Freiheit." Man sehe hingegen P. Schneemann's Mittheilungen aus dem größeren Werke von Sciout, in seiner Recension über die zwei ersten Bände desselben, Stimmen aus Maria Laach 1873 II 389 ff.

— Bei dieser Gelegenheit sei auf eine treffliche Uebersicht der sämmtlichen in Frankreich erschienenen Literatur über die Revolutionsgeschichte dieses Landes verwiesen: Le procès de la révolution française, Abh. von H. Mazel in der Ztschr. Revue des questions historiques 1886 II 94—164. Die Abhandlung geht weit über die Grenzen einer Bibliographie hinaus, sie versucht eine Geschichte der Beurtheilung der Revolution durch die zeitgenössischen und die späteren historischen Schriftsteller. Der Verf. läßt insbesondere den grundlegenden neuen Werken von Taine alles Lob angedeihen; mit seiner durchaus objectiven Anhäufung von neu eruierten Daten, und zwar durchweg zum Nachtheile der gefeierten Revolution, behaupte derselbe eine „flagrante Originalität" und liefere die schätzenswerthesten Beiträge zu einer „socialen Pathologie" (156. 159). Der Bibliograph hätte indessen über die Schattenseiten Taine's, der sich in philosophisch-religiöser Hinsicht zur sogenannten „positiven" Schule bekennt, kräftiger reden dürfen. Jedenfalls würde der principienklare De Maistre, mit welchem Mazel seinen Ueberblick beginnt, in anderem Stile von Taine gesprochen haben.

— Für deutsche Federn liegt in einer Rundschau, wie die vorstehende, von selbst die Einladung, bei Gelegenheit der kommenden Revolutionsfeier, die eine oder die andere der besten französischen Schriften in deutscher

---

Notizen die Redaction der Ztschr. nicht ein für die Correctheit aller erwähnten Bücher oder für die Richtigkeit aller notierten Ergebnisse von Zeitschriftarbeiten. Es soll nur ein Beitrag zur Umschau über die literarische Bewegung auf einzelnen theologischen Gebieten gegeben, nur eine Auslese von Resultaten aus der periodischen Literatur, die in irgend einem Sinne bedeutungsvoll sein mögen, vorgelegt werden. Gilt dieses im allgemeinen, so bleibt es doch den Fachmännern, welche je aus ihren Gegenständen Beisteuern zu diesen „Analekten" liefern, unbenommen, ab und zu in die Mittheilungen den Ausdruck ihrer persönlichen Meinung einfließen zu lassen, wenn sie solches für zweckmäßig halten. Die Red.

Bearbeitung wiederzugeben. Trotz des schönen Werkes von Hohoff, Die Revolution seit dem 16. Jahrh. (Freiburg, Herder, 1887) und trotz der ausgezeichneten Arbeiten über die französische Revolution von Prof. Weiß in Graz in den letzten zwei Bänden seiner Weltgeschichte, wäre die gedachte Verwerthung der französischen Literatur nichts weniger als überflüssig. Es verdienten noch immer Aufmerksamkeit die schon von Räß und Weiß übersetzte dreibändige Geschichte der „Christlichen Helden in der französischen Revolution" von Carron und die „Martyrs de la foi pendant la révolution française" von Abbé Guillon.

— Im Hefte 1 des „Neuen Archives" 1887 S. 11 ff. gibt O. Holder-Egger sorgfältige Studien zu „deutschen Heiligenleben" des Mittelalters, und zwar zur Passio s. Albani martyris Moguntini vom Mainzer Domscholaster Gozwin (der mit Gozechin zu identificieren sei), zur Vita des Priesters Marinus und des Diakons Annianus, zweier Einsiedler in den bairischen Alpen zur Zeit Pippins und Karlmanns, endlich zur Vita des hl. Adalbert, des Schutzpatrons des Klosters Egmond in Friesland. — Daran reihen sich in einem späteren Theile des Heftes Untersuchungen und Bemerkungen (mehr philologischen Inhaltes) von M. Manitius über die Vita s. Burchardi episcopi Wormatiensis, über Thangmars Vita s. Bernwardi episcopi Hildesheimensis und über die Geschichten der Bischöfe von Metz und der Aebte von Gembloux. Auch die vorigen Hefte enthielten manche wichtige hagiologische Beiträge.

— Außer seiner geschätzten Introductio in historiam ecclesiasticam (s. diese Ztschr. 1 (1877) 638 ff.) veröffentlichte Karl de Smedt S. J. in kürzerer Form eine französisch geschriebene Anleitung zur historischen Kritik: Principes de la critique historique. Liège, libr. de la soc. bibliogr. belge, 1883; 292 pp. 8. Das mit ebensoviel Glätte der Form wie Schärfe der Gedanken geschriebene Büchlein erwarb sich nicht blos bei katholischen Geschichtsfreunden Gunst und Beachtung, sondern auch in weiten außerkirchlichen Kreisen. In der Revue historique (1887 II 320) äußert sich neuestens über dasselbe P. Fredericq: „Man findet darin sichere Regeln, feine und geistvolle Reflexionen. Ein gehorsamer Sohn der katholischen Kirche, vertritt P. de Smedt zugleich mit beredsamer Energie die Rechte der Kritik und der Vernunft. Mit muthiger Strenge geht er gegen gewisse orthodoxe Historiker seiner Partei vor, welche ein gutes Werk zu thun vermeinten, indem sie die elementarsten Gesetze der historischen Kritik verletzten; ja um jeden Schein der Parteilichkeit zu vermeiden, war er beflissen, grade aus Schriften seiner eigenen Glaubensgenossen Beispiele für die zu vermeidenden Fehler zusammenzutragen. Das Buch ist nicht blos ein ausgezeichnetes Handbuch für jeden, der Geschichte wissenschaftlich betreiben will, es ist auch eine Herz und Geist erhebende Lectüre; denn wenig Werke athmen so wie dieses Liebe zur Wahrheit, Haß gegen Trug und Hochachtung vor dem gesunden Sinne und der menschlichen Vernunft."

— Die bisher schon bekannten Beichtbücher des ausgehenden Mittelalters werden in der protestantischen „Zeitschr. für Kirchengeschichte" 1887 Bd 9 H. 2 u. 3 durch zwei neue vermehrt, welche A. Wagner aus einer Handschrift der Gießener Universität publiciert. Sie sind im 15. Jahrh. in deutscher Sprache verfaßt und entstanden nach W. aller Wahrscheinlichkeit nach in dem St. Marcus-Stifte zu Butzbach. Beide folgen in der Ordnung der Fragen bezw. Anklagen den zehn Geboten, weßhalb das zweite Formular betitelt ist: Dye bicht uff den zehen geboten. Der Herausgeber findet in diesen Beichtspiegeln noch kein „besonderes Maß evangelischer Erkenntniß" (437). So bereitwillig man dieser Bemerkung in seinem Sinne beistimmen kann, ebenso entschieden ist die Behauptung abzuweisen, welche er einfließen läßt, daß das Beichtinstitut im Mittelalter „vielfach eine rechte Schule der Sünde geworden sei", was „sich auch in diesen verhältnismäßig besseren Beichtanweisungen keineswegs verleugne" (438). Andere werden mit Recht in den Anweisungen einen sehr ernsten und unerschrockenen Kampf gegen die Sünde gewahren. Bei jener unverzeihlichen Anklage von Wagner wird, wie es so oft geschieht, vor allem übersehen, daß dergleichen Formeln, überhaupt viel mehr für den Priester als für den Beichtenden bestimmt, von der Discretion des Priesters durchaus je nach den Umständen des kundigen oder unkundigen Beichtenden zu handhaben waren. Die erste Formel enthält in dieser Beziehung beim sechsten Gebot eine ausdrückliche und von W. keineswegs übersehene Erinnerung an den Priester.

— In der science Catholique 1887 (April und Mai) behandelt P. Corluy S. J. das Thema „Die zweite Ankunft Christi und die ersten Christen." Abgesehen von dem exegetischen Wert hat diese geistreiche Studie auch ein Verdienst um die Apologie. Bekanntlich ist es eine weitverbreitete Meinung rationalistischer Bibelforscher, daß die Apostel nur durch die Verkündigung des nahen Weltendes und der bevorstehenden Wiederkunft des Herrn zum Gerichte aus der damaligen so schnell erregbaren und leicht gläubigen Menschheit ihre zahlreichen Anhänger gewonnen hätten. Die nicht abzuläugnende, so gewaltige Ausbreitung des Christentums und seine Macht auf die Herzen der Menschen hätte also ihren tiefsten und wahren Grund in einem plumpen Irrtum, in einer bemitleidenswerten Mystification. Die Untersuchung Corluy's gelangt zum Ergebniß, daß weder Christus noch die Apostel je die unmittelbare Nähe des großen Gerichtstages gelehrt haben. Und was die Christen der ersten Kirche betrifft, so haben sie die absolute Nähe der Wiederkunft Christi nie als gewiß, sondern nur als möglich, und als mehr oder minder wahrscheinlich angenommen. Nie habe es dießbezüglich eine übereinstimmende allgemeine Anschauungsweise gegeben, obwohl die Ungewißheit über den Zeitpunkt des letzten Gerichtes zugleich in Verbindung mit der Ungewißheit der eigenen Todesstunde in jeder Periode der Kirchengeschichte dazu beitrug, die Gläubigen zur Weltverachtung und Tugendübung an-

zutreiben. Was Corluy sagt über die verschiedenen Anschauungen der ersten Christen hinsichtlich des Weltendes nach der Zerstörung Jerusalems, über die Anhänger des tausendjährigen Reiches, über die einschlägigen Auffassungen eines Chrysostomus, Augustinus, Gregorius, über das Jahr 1000, über Vinzenz Ferrerius, die Bulle Leo's X, welche die Predigt vom Weltende auf der Kanzel verbot, das Alles bietet interessanten kirchengeschichtlichen Stoff, wird aber etwas zu flüchtig abgetan.

— Für den historischen Charakter der Geschichte des Auszuges der Kinder Israel aus Egypten bringt Abbé Broglie (Annales de philosophie chrétienne Mai und Juni d. J.) eine neue Methode der Beweisführung auf den Plan. Bis jetzt stützte man sich im Beweise für die tatsächliche Wahrheit des wunderbaren Auszuges und der ihn begleitenden Umstände, wenn nicht einzig so doch hauptsächlich, auf die Auktorität der von der Tradition dem Moses und Josue zugeschriebenen Bücher. Eine solche Methode setzt aber notwendig den gegenwärtig durch die moderne Bibelkritik so überaus erschwerten Beweis der Aechtheit dieser Bücher voraus. Broglie frägt sich nun, ob es nicht nützlich wäre, zugleich und neben jener Methode eine andere aufzusuchen, nach welcher die große Frage um die Ursprünge des Volkes Israels behandelt werden könnte, und ob nicht solide Argumente sich finden lassen, unabhängig von dem persönlichen Zeugniß Moses' und Josue's, mittelst deren die Wahrheit der traditionellen Erzählung erhärtet und verteidigt würde. Den Grundgedanken seiner Methode stellt er in folgendem Satze vor Augen. „Wenn eine Reihe wichtiger, öffentlicher Thatsachen bezeugt wird durch die allgemeine, feststehende, ausdrückliche Ueberlieferung einer ganzen Nation; wenn überdieß diese Thatsachen innerlich möglich und wahrscheinlich sind; wenn endlich dieselben sich eingliedern in die allgemeine Geschichte der Menschheit, ohne daß sie bestimmten Teilen dieser Geschichte widersprechen, sondern vielmehr indem sie mit diesen sich verbinden: dann muß man diese Abfolge der Tatsachen für eine wahre, glaubwürdige Geschichte halten. Broglie ist sich zwar bewußt, daß der extreme Bibelkritizismus sein Prinzip abweisen wird, aber er bemerkt mit Recht, daß man dann in wissenschaftlichem Lager für das gesammte hohe Altertum dem absoluten Skeptizismus huldigen müsse.

— In den theologischen Kreisen englischer Zunge hat eine Abhandlung von Dr. Mivart „Ueber biblische Kritik" in The Nineteenth Century Juli 1887 große Bewegung hervorgerufen. Sie beschäftigt sich mit dem Verhältnis der Kirche zu den positiven Wissenschaften in Bezug auf die Erklärung der heiligen Schrift. Speciell wird die Frage aufgeworfen, ob die Kirche sich nicht allenfalls mit den historischen Resultaten der neuesten Bibelkritik, welche Reuß und Wellhausen vertreten, versöhnen könne. Mivart antwortet bejahend und bemüht sich darzulegen, daß u. a. die levitische Gesetzgebung möglicherweise als eine Erfindung aus der Zeit der babylonischen Gefangenschaft anzusehen sei, daß die fünf Bücher

„Mosis" mit dem Buche Josue, oder der Hexateuch, recht wohl Widersprüche in wesentlichen Punkten in sich bergen können, daß die Erzählung von der Befreiung Israels aus Aegypten allenfalls als leere Mythe ausgegeben werden dürfe.

— In The Dublin Review October 1887 ist eine vorläufige Antwort gegen Mivart von Bischof Hedley von Newport und Menevia erschienen. Der Verfasser will darin nach seiner Aussage nicht Mivart censurieren, auch nicht den ganzen Standpunkt desselben würdigen. Er beschäftigt sich einstweilen blos mit der Kennzeichnung des einen oder andern von ihm begangenen Irrthums und zeigt im allgemeinen die Verworrenheit seiner Gedanken. In einer folgenden Abhandlung will er die Inspirationstheorie erörtern und die Folgerungen aus derselben ziehen, welche katholische Theologen gegenüber dem Hyperkriticismus der Gegenwart vor Augen zu behalten hätten.

— Schärfer wird der Arbeit Mivart's zu Leibe gegangen in der neugegründeten Dubliner Zeitschrift The Lyceum. In einem ersten Artikel, September 1887, wird das Selbstbekenntnis des Verfassers über seine Incompetenz, auf dem fraglichen Gebiete mitzureden, lebhaft aufgegriffen und durch Beispiele von Unrichtigkeiten in seiner Abhandlung begründet. Der zweite Artikel, im Octoberheft, versucht die gefährlichen Consequenzen der Mivart'schen Position nachzuweisen und benützt hiezu u. a. Aeußerungen von ungläubiger Seite, wo man die Zugeständnisse jener Abhandlung als Sieg der eigenen Sache begrüßt.

— Die sogenannte pragmatische Sanction des h. Ludwig IX von Frankreich, ehemals von den Gallicanern als eine Hauptstütze ihres Systems gebraucht, wurde trotz der immer stärker gewordenen Einwürfe gegen ihre Echtheit bis zuletzt noch von mancher Seite als echt angenommen. Nunmehr dürfte der letzte Zweifel an ihrer Unechtheit gehoben sein durch eine Abhandlung, welche P. Scheffer-Boichorst in den „Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung" (1887, 353—396) veröffentlicht hat. Der Verf. schreibt den Ursprung der Sanction, den er erst gegen 1440 verlegt, den Kreisen der französischen Regierung zu, welche durch diese Fiction dem gallicanischen Standpunkt der Sanction von Bourges eine Grundlage habe verschaffen wollen. Er drückt übrigens das „lebhafteste Bedauern" aus, daß er einen Stoß führen mußte gegen die „Magna charta, und Grundsäule der französischen Kirchenfreiheit".

— Nach Eusebius H. E. IV 22 n. 3 hat Hegesippus (um 160) eine διαδοχή der römischen Bischöfe, d. h. nach der gewöhnlichen Uebersetzung eine Liste, einen Katalog derselben, zusammengestellt. Der anglicanische Bischof Lightfoot glaubt diesen Katalog, den ältesten der vorhandenen, in der Stelle des Epiphanius Panarion XXVII 6 wiederzufinden, wo die Succession der römischen Bischöfe mit Petrus

beginnt und mit Anicetus schließt. Er handelt von seiner Entdeckung in The Academy 1887, 27. Mai. Dagegen bringt die Theologische Literaturzeitung 1887 Nr. 18 eine Polemik wider diese Annahme aus der Feder von A. C. Mc. Giffert, welche insoferne eine beachtenswerthe Bestätigung für Lightfoot enthält, als sie nicht ohne gewaltsame Veränderung des griechischen Textes (διαγωγὴν) oder wenigstens künstliche Umdeutung des Sinnes von διαδοχὴ an dem Resultate des Gegners vorüberkommt.

— Die neue „Quartalschrift für christliche Alterthumskunde" besitzt schon in ihrem Erscheinen zu Rom, an der Heimatstätte der archäologischen Wissenschaft und classischen Schatzkammer monumentaler Quellen, unzweifelhaft eine große Empfehlung. Es empfehlen sie gleichermaßen in den bisher erschienenen drei ersten Heften recht gediegene Abhandlungen, aus denen die beiden von Jos. Wilpert über ein von ihm neu entdecktes Fresco der Domitillakatakombe usw (S. 20—41) und über das Opfer Abrahams in der altchristlichen Kunst (S. 126—161) sowie diejenige von J. P. Kirsch, „Ein altes Bleisiegel mit der Darstellung der Taufe Christi (S. 113 — 126), hervorgehoben seien. Die Tafeln in Heliotypie und Farbendruck entsprechen allen Wünschen. Möge diese Unternehmung des deutschen Campo santo zu Rom lange gedeihen!

— Aus den Vercellenser „Akten" des hl. Petrus wurden jüngst von R. A. Lipsius in der 1. Hälfte des 2. Bandes seiner „Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden" (Braunschweig 1887 Schwetschke) S. 174—194 zum erstenmale ausführliche Mittheilungen gegeben. Den Text dieser lateinischen „Actus Vercellenses" wird Studemund veröffentlichen. Nach der Ansicht von Lipsius würden diese Erzählungen einen Auszug aus den verlorengegangenen älteren πράξεις Πέτρου bilden. Sie reden von der Predigt und den Thaten Petri zu Rom unter den offenbarsten legendenhaften Zusätzen und scheinen allerdings auf eine in Betreff der Umstände des römischen Aufenthaltes Petri unglaubwürdige Quelle zurückzugehen. Lipsius legt wiederum in diesem neuerschienenen Theile seines Werkes, welcher ganz den verschiedenen „Akten" von Petrus und Paulus gewidmet ist, seine jetzt noch weniger als früher bewiesenen Hypothesen über den Ursprung der angeblichen „Sage" vom römischen Aufenthalte Petri vor. Daß er dabei die Acten, welche über Petrus in Rom handeln, willkürlich gruppiert, zeigte bereits Duchesne im Bulletin critique 1887 n. 9. Hoffentlich werden wir Lipsius bei anderer Gelegenheit auf dieses Gebiet folgen können. Es sei nur noch erwähnt, daß die Vercellenser Acten von der in dieser Zeitschrift 11 (1887) 442 zur Sprache gebrachten Translation des Leibes des Apostelfürsten nichts enthalten. Im übrigen ist der Inhalt des Bandes ein reichhaltiger und lehrreicher.

Nr. 34. 1888. Innsbruck, 12. Dez.

Bei der Redaction eingelaufen seit 20. Oktober 1887:

Akademie, christl., 10. 11.
Ambrosius, 11. 12.
Archiv für kath. KR. 6.
Aureli Augustini Operum Sectionis III pars I: Liber qui appellatur Speculum et Liber de divinis Scripturis s. Speculum quod fertur S. Augustini. Rec. et comm. crit. instruxit Franc. Weihrich. (Corp. Scriptt. eccl. latt. ed. Acad. Vindob. vol. XII.) Vindob. 1887. C. Geroldi fil. LII, 726 p. 8.
Aufferer, Peter Paul, O. S. Fr., Seraphisches Martyrologium, enth. kurze Lebensumrisse jener geistl. Söhne u. Töchter des hl. Franziscus Ser., welche von der Kirche der Zahl der Heiligen od. Seligen eingereiht wurden usw. Salzbg, A. Pustet. 8. Vollständig in c. 20 Heften à 25 kr. = 50 Pf. Alle 3—4 Wochen erscheint 1 Heft.
Bucceroni, Januarius, Enchiridion morale et Supplementum compendio Theologiae mor. Gury-Ballerini complectens selectas decisiones S. Sedis et Ss. Rom. Congregationum. Romae 1887. Typ. polygl. S. C. de Propag. 240 p. 8.
Bulletin critique 20—23.
Bulletin eccl. de Strasbourg 11. 12.
Burgey, Mich., Das kath. Kirchen-Bauwesen in der Pfalz und die kgl. bayr. Staatsbaubehörden. Erlebnisse a. d. letzten Jahren, mit bes. Rücksicht auf 14 verworfene Pläne des Architekten Jos. Lucas zu Mainz. Mit 8 Textillustrationen. Mainz 1887. Kirchheim. VI, 114 S. 8.
Centralblatt, Oesterr. Lit. 19—23.
Commodiani Carmina. Recensuit et commentario critico instruxit Bernhardus Dombart. (Corp. scriptt. eccl. latt. ed. Acad. Vindob. XV.) 8. XXIV, 250 p. Vindobonae 1887. Ap. C. Geroldi fil. M. 5.00.
Correspondenz-Blatt f. d. österr. Clerus 20—23; „Augustinus" 10—13.
Divus Thomas III 20. 21.
Franz von Sales, Theotimus oder die Liebe Gottes, übers. u. mit Erläuterungen versehen von Jak. Brucker S. J. 2 Bde. 12. XII, 556; X, 560 S. Innsbruck 1887. Vereinsbuchh. fl. 3.50.
Franzelin, Card. Jo. Bpt., S. J., Theses de ecclesia Christi. Opus posthumum brevi praemisso de eiusdem vita commentario. 8maj. XXXII, 468 p. Romae 1887. Typ. polygl. S. C. de Propag.
Geiger, Dr. Karl Aug., Der Selbstmord im klassischen Alterthum. Hist.-kritische Abhdlg. Augsbg 1888. Dr. M. Huttler's Lit. Institut. VIII, 82 S. gr.8. M. 1.50.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder „Analekten" nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Handweiser, Literarischer, 19—22.
Hattler, Frz Ser., S. J., Herz-Jesu-Büchlein für Kinder. Belehrung u. Gebete. 2. A. 32. 64 S. Innsbruck 1888. Fel. Rauch. à 12 kr. (24 Pf), per Duz. fl. 1.20 (M. 2.40).
S. Hilarii, Pictav. eppi, de Trinitate libri XII. (SS. Patrum Opusc. sel. ed. H. Hurter S. J. Series altera tom. IV.) 8. VIII, 612 p. Oeniponti 1887. Wagner.
Il Santo di Padova, III 2.
Kirchenblatt, Salzb., 42—50.
Lehmkuhl, Aug., S. J., Theologia moralis. Ed. 4. ab auctore recognita. 2 voll. Friburgi Brisg., Herder, 1887. XX, 792; XVI. 860 p. 8maj. M. 18.00; Fr. 22.50.
Mittheilungen des Inst. f. österr. Geschichtsf. VIII 4.
Pauli Orosii Historiarum adversum paganos libri VII. Acc. ejusd. Liber apologeticus. Rec. et commentario critico instruxit Carolus Zangemeister. (Corp. Scriptt. eccl. latt. ed. Acad. Vindob. vol. V.) Vindob. 1882. C. Geroldi fil. XLII, 820 p. 8.
Pecci, Cardinal Josef, Lehre des hl. Thomas üb. d. Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe u. üb. die scientia media. Mit Gutheissg des Verf. a. d. Ital. übers. von Gg. Triller. Festgabe zum Priesterjub. Sr. Heiligkeit Papst Leo XIII. Paderb. u. Münster 1888. Ferd. Schöningh. 56 S. 8. M. 0.80.
Poëtae christiani minores. P. I: Paulini Petricord. carmina rec. M. Petschenig, Orientii carmina rec. R. Ellis, Paulini Pellaei Eucharisticos rec. G. Brandes, Cl. Marii Victoris Alethia etc. et Probae Cento rec. C. Schenkl. (Corp. Scriptt. eccl. latt. ed. Acad. Vindob. vol. XVI p. I.) Vindob., F. Tempsky, 1888. 640 p. 8.
Polybiblion p. litt. XXVI 4. 5; p. techn. XIII 10. 11.
Pottgeißer, J., S. J., Predigten auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres mit einem Anhange von Fastenpredigten. Paderborn 1888. Bonif.-Druckerei (J. W. Schröder). IV, 484 S. gr.8. M. 4.80.
Quartalschrift, Theologische, von Tübingen, 4.
Republica, La, del S. Corazon de Jesus, IV 35—37.
Revue de l'Église Grecque-Unie 7—11.
Riess, Dr. Richard v., Bibel-Atlas in zehn Karten nebst geographischem Index. 2., in typogr. Farbendruck neuhergestellte u. erweiterte Aufl. fol. VIII, 32 S. Text. Freibg i. B. 1887. Herder. M. 5.00, geb. 6.00.
Rittler, Dr. Alois, Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin. Progr. zum Jahresber. des k. Lyceums zu Regensbg für 1886/87. 8. 120 S. Stadtamhof 1887. Druck von J. und K. Mayr.
Robert, Charles, La non-universalité du déluge. Reponse aux objections. Extr. de la *Revue des questions scient.* 8. 104 p. Paris, Berche et Tralin, et Bruxelles, A. Vandenbroeck, 1887.
Roh, Petrus, S. J., Was ist Christus? 5., unveränderte A. Freibg i. B., Herder, 1887. 74 S. 12. M. 0.50.
Rondina, Fr. Xav., S. J., I derelitti. Racconto di pietose avventure e di viaggi per l'Egitto e per la Palestina. 8. VIII, 452 p. Prato 1887. Tip. Giachetti, figlio e C.
Rossi, G. B. de, Adunanza sollenne dell' Imp. istituto archeologico germano in commemorazione di Guglielmo Henzen. Estr. dal *Bulletino dell' Imp. istituto archeol. germ.* gr.8. p. 65—73. Roma 1887. Tip. della R. Accad. dei Lincei.

Ruggle, Predigt auf das Millenarium des heil. Eusebius (Märtyrers). 8. 16 S. Goßau (Schweiz) 1884. Druck von J. G. Cavelti-Hangartner.
Rundschau, Literarische, 6—10.
Rüttimann, Phil. Ant., Das Geheimniß der hl. Dreieinigkeit und seine Analogien. 8. 136 S. Lindau 1887. Joh. Th. Stettner. M. 1.20 (Fr. 1.50).
Sabetti, Aloysius, S. J., Compendium Theologiae moralis a J. P. Gury S. J. primo exaratum et deinde ab Ant. Ballerini S. J. adnotationibus auctum nunc vero ad breviorem formam redactum atque ad usum seminariorum hujus regionis accommodatum. Ed. 2. ab auctore recogn. ad normam Conc. Plen. Balt. III atque recentiorum Congr. Rom. decretorum. 8maj. VIII, 892 p. Neo-Eboraci & Cincinnati 1887. Frid. Pustet & Soc.
Salvatori, Phil. M., S. J., Praktische Unterweisung für jüngere Beichtväter, auch Belehrung für Katecheten. Neu hg. unter Hinweisg auf die Lehren des hl. Alfons von P. Ant. Ballerini S. J., übers. v. e. Priester der Diöc. Mainz. fl.8. XIV, 360 S. Regensbg 1887. Verlags-Anst. vorm. G. J. Manz.
Savio, Fedele, Il Marchese Bonifacio del Vasto ed Adelaide Contessa di Sicilia Regina di Gerusalemme. 8. 24 p. Torino 1887. Erm. Löscher.
Schaefer, Dr. Aloys, Die Gottesmutter in der hl. Schrift. Biblisch-theol. Vorträge. gr.8. VIII, 260 S. Münster i. W. 1887. Aschendorff. (Festschrift der kath.-theol. Facultät der k. Akademie zu Münster z. Feier des Priesterjub. Sr. Heiligkeit Leo's XIII.)
Schanz, Paul, Apologie des Christenthums. I. Th.: Gott und die Natur. gr.8. 354 S. Freiburg i. B. 1887. Herder. M. 4.00.
Schepss, Dr. Georg, Die ältesten Evangelienhandschriften der Würzburger Universitätsbibliothek. 8. 38 S. Würzburg 1887. A. Stuber.
Schwarzlose, Dr. Carl, Die Patrimonien der römischen Kirche bis zur Gründung des Kirchenstaates. Inaugural-Diss. 8. 36 S. Berlin 1887. Buchdr. Gustav Koblinsky.
Seyfarth, Dr. Heinrich, Louis de la Forge und seine Stellung im Occasionalismus. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Gotha, E. Behrend, 1887. (IV,) 60 S. 8. M. 1 60.
Sickenberger, Hermann, Der Mensch und seine Geschichte, dritter Theil einer Einleitung in die Gesch. der Menschheit. Beil. z. Jahresber. der k. Realschule Freising. 8. 34 S. Freising 1887. Buchdr. von A. Fellerer.
Spee, Friedrich, S. J., Goldenes Tugendbuch, d. i. Werke und Uebungen der drei göttl. Tugenden. Neu hg. v. P. Franz Hattler S. J. Freiburg i. B., Herder, 1887. XXIV, 544 S. fl.8. M. 2.80.
Spillmann, Jos., S. J., Die englischen Martyrer unter Elisabeth bis 1583. Ein Beitr. zur Kirchengeschichte des 16. Jahrh. (Ergh. 39. 40. zu den „Stimmen a. M. Laach.) Freiburg i. B., Herder, 1887. XIV, 320 S. gr 8. M. 4.20.
Stimmen aus M. Laach 5—8.
Stöhr, Dr. August, Handbuch der Pastoralmedicin mit bes. Berücksichtigung der Hygieine. 3. A. (Theol. Biblioth. II. 5.) Freiburg i. B., Herder, 1887. VIII, 477 S. gr.8. M. 6.00.
Storti, G. B., San Damaso e la Bibbia. Discorso letto alla Soc. di Cultori della Christ. Archeologia in Roma. 8. 14 p. Roma 1887. Tip. della Pace di F. Cuggiani.

Straub, Dr. Joannes, De objectivitate cognitionis humanae — ad Leonis XIII P. M. primae Missae Commemorationem quinquagenariam celebrandam. Friburgi Brisg. 1887. Herder. VIII, 112 p. 8maj. M. 2.00.

Thalhofer, Dr. Valentin, Handbuch der katholischen Liturgik. I. Bd 2. Abth. (Theol. Biblioth. VI. 2.) gr.8. S. 331—918. Freiburg i. B. 1887. Herder. M. 6.00.

Verdière, Ch. H., S. J., Histoire de l'université d'Ingolstadt. 2 voll. 8. XVI, 524; 662 p. Paris 1887. P. Lethielleux.

Vidmar, Dr. Constantin J., Dr. Johann Emanuel Veith. Ein Gedenkblatt zu seinem 100. Geburtstag, den 10. Juli 1887. 8. 72 S. Wien 1887. Mayer u. Comp.

Voce, La, del Cuore di Gesù. Periodico mensuale. 16. Napoli, Stabilimento tip. dell' Ancora. Vol. III. fasc. 25—29.

Vosen, Dr. C. H., Rudimenta linguae hebraicae scholis publicis et domesticae disciplinae brevissime accommodata. Retractavit auxit septimum emendatissima ed. Dr. Fr. Kaulen. 12. IV, 132 p. Friburgi Brisg. 1887. Herder. M. 1.60.

Vulović, Srećko (Felix), Gospa od Škrpjela (U. L. Frau von Škrpiel in Dalmatien.) 8. 158 S. Zadar (Zara) 1887. Kat. hrv. Tisk.

Weiser, Frigyes, S. J., A magyar alkotmány haidan és most (Die ungarische Verfassung einst und jetzt). 8. 40 l. Kalocsán 1887. (Programm des Kalocsaer Erzbisch. Gymnasiums.)

Wilpert, Joseph, Ein unbekanntes Gemälde aus der Katakombe der hl. Domitilla u. die coemeterialen Fresken mit Darstellungen a. d. realen Leben. SA a. d. *Röm. QS. für christl. Archaeol.* gr.8. 30 S. Rom 1887.

— — Das Opfer Abrahams in der altchristlichen Kunst mit bes. Berücksichtgg zweier unbekannten Monumente. SA aus der *Röm. Quartalschr.* etc. gr.8. 37 S. Text u. 2 lithogr. Tafeln. Rom 1887. Buchdr. der kath. Lehrges.

Wolff, P. Odilo O. S. B., Der Tempel von Jerusalem und seine Maasse. gr.4. VI, 104 S. mit 8 Textfiguren, einer Ansicht des Tempels u. einer Karte v. Jerusalem z. Zeit Christi u. 10 Tafeln Grundrisse u. Pläne. Graz 1887. Verlag Styria. M. 8.00.

Wolfsgruber, Dr. Cölestin, O. S. B., Die Kaisergruft bei den Kapuzinern in Wien. Mit einem Plane, einer Stammtafel u. 4 Abbild. 8. X, 366 S. Wien 1887. Alfr. Hölder, k. k. Hof- u. Univ.-Buchh. fl. 4.00.

Zhishman, Dr. Jos. von, Das Stifterrecht (*Τὸ κτητορικὸν δίκαιον*) in der morgenländischen Kirche. 8. VI, 106 p. Wien 1888. Alfr. Hölder.

Zingerle, Dr. Anton, Kleine philologische Abhandlungen. IV. Heft, m. einem Sachregister zur ganzen Sammlung. 8. VIII, 104 S. Innsbruck 1887. Wagner.



Abhandlungen.

Die spanische Messe von ihren Anfängen bis zum achten Jahrhundert.

Von Professor **Ferdinand Probst.**

(Schluß.[1])

6. **Der spanische Meßritus nach dem Missale mixtum.** Die reichste Quelle für die Kenntnis der spanischen Liturgie fließt in dem Missale mixtum[2]). Als der mozarabische Ritus dem Erlöschen nahe, nur noch in sechs toletanischen Pfarrkirchen geduldet war, rettete ihn der Cardinal und Erzbischof von Toledo, Ximenes, vor dem völligen Untergange. „Er gründete eine Kapelle an der Kathedrale zu Toledo, von daher die mozarabische genannt; an ihr stellte er ein Collegium von dreizehn Priestern an, die sog. mozarabischen Kapläne, welche den mozarabischen Ritus auszuüben und zu erhalten hatten. Zugleich sollten sie das Patronatrecht an den sechs alten Kirchen in Toledo besitzen. Zwei päpstliche Bullen von den Jahren 1508 und 1512 bestätigten diese Stiftung. Ferner gab Ximenes dem Kanonikus Alf. Ortiz den Auftrag, eine neue Ausgabe der Liturgie zu besorgen, zu welchem Zwecke drei Pfarrer

[1]) S. oben S. 1 ff. [2]) Wir benützen nachstehende Ausgabe: Liturgia Mozarabica secundum regulam beati Isidori in duos tomos divisa, quorum prior continet *Missale mixtum*, praefatione, notis et appendicibus ab Alex. *Lesleo* S. J. sacerdote ornatum; posterior *Breviarium Gothicum* opera Fr. Ant. *Lorenzana* Toletanae ecclesiae archiepiscopi recognitum. *Migne* PL tom. 85. 86.

der mozarabischen Kirchen in Toledo ihn unterstützten. Zuerst wurde das Missale gedruckt (1500), sodann das Brevier vollendet (1502). Die Exemplare wurden bald sehr selten und theuer. Selbst P. Paul III sandte Legaten nach Toledo, um ein mozarabisches Missale und Brevier für die vaticanische Bibliothek zu erhalten. Der Biograph des Ximenes, Alvar Gomez, ruft aus: ‚Möchte doch ein Nebenbuhler der Thaten des Ximenes auferstehen, welcher diese heiligen Bücher wieder herausgäbe.' Doch erst im Jahre 1755 ließen der Jesuit Alex. Lesleus und der Spanier Azevedo zu Rom das gothische Missale erscheinen, welchem Lesleus eine gelehrte Abhandlung über die alte spanische Liturgie vorausschickte"[1]).

Wie es aber mit liturgischen Büchern überhaupt geht — sie ändern sich mit dem Ritus, der durch die Zeitverhältnisse influenziert wird — so machte auch der Ritus der spanischen Messe verschiedene Wandlungen durch und mit ihm das Missale mixtum. Unsere Darstellung will nun nicht eine Beschreibung der in ihm enthaltenen Gebräuche und Gebete geben, sondern durch Ausscheidung und Bezeichnung seiner den verschiedenen Perioden angehörenden Theile den Entwicklungsgang der spanischen Messe von ihren Anfängen an verfolgen. Die durch die seitherige Erörterung erzielten Resultate sind zwar nicht unbedeutend, aber zu allgemein. Darum ist mit Beiziehung des Missale mixtum das Bild des genannten Entwicklungsganges genauer und vollständiger auszuarbeiten.

Zu diesem Behufe sind die Messen der Feste und Heiligen von denen der Sonntage und Ferien zu unterscheiden. Bis zum Ende des vierten Jahrhunderts war der Meßritus an jedem Tage derselbe, denn es gab nur eine Messe, die man an Ostern, wie an dem Feste der Apostel Petrus und Paulus, an den Sonntagen wie an den Wochentagen las. Durch die Reform entstanden mehrere und verschiedene Messen sowohl für die verschiedenen Feste (Ostern, Pfingsten), als für die verschiedenen Heiligen, in welchen die Gebete, besonders die Collecte, Secret, Präfation und Postcommunion, ein dem Charakter des Festes entsprechendes Gepräge erhielten. Weil aber die Ferien und Sonntage, ausgenommen die der Fasten- und österlichen Zeit, im fünften und sechsten Jahrhundert noch kein eigenes Officium besaßen, benützte man für ihre Celebration die alte, wenn auch abgekürzte Liturgie. Da sie nämlich die Festzeiten nicht berücksichtigte, konnte sie an Tagen, die gleichfalls

[1]) Gams, Die KG. von Spanien I 84.

vom Kirchenjahr wenig beeinflußt waren, verwendet werden, wie die gallicanische Messe zeigt.

Prüft man von diesem Standpunkte aus das Missale mixtum, so ist von den Sonntagen des Advents, der Fasten- und österlichen Zeit abzusehen, denn ihre Officien sind der Festzeit angepaßt und darum finden sich in ihnen schwächere Spuren aus der apostolischen Messe. Von den Sonntagen nach Pfingsten haben blos die ersten sieben eine eigene Messe, zum klaren Beweis für das oben Bemerkte, denn diese sieben Formulare benützte man auch an den übrigen Sonntagen nach Pfingsten. Obwohl sie aber demgemäß einer Zeit angehören, in welcher noch nicht alle diese Sonntage ein eigenes Officium hatten[1]), so kann man sie doch für die Kenntnis der apostolisch-spanischen Messe nicht gebrauchen, denn sie sind nicht aus dieser geschöpft, sondern rühren alle von einem spätern Verfasser her, der sie selbständig componierte. Es bleiben darum die Sonntage nach Epiphanie[2]) und ein Sonntag nach dem Septemberfasten, nebst der Ferie dieses Fastens übrig. Ihr hohes Alter offenbart sich darin, daß sie, neun an der Zahl (die Aufschrift: Ante diem cineris kam später hinzu), vor den im siebenten Jahrhundert überall eingeführten Sonntagen Septuagesimae, Sexagesimae und Quinquagesimae abgefaßt sind und eine Rücksicht auf das Kirchenjahr nicht nehmen. Wenn sich deshalb in dem Missale mixtum noch Spuren der altspanischen Liturgie erhalten haben, so werden sie in diesen Officien vorzüglich zu finden sein, sofern man an diesen Tagen die alte Liturgie am längsten und treuesten benützte. Die betreffenden Gebete derselben stehen auch mit der in den apostolischen Constitutionen repräsentierten altchristlichen Liturgie in vollem Einklange und deshalb in demselben Verhältnisse zu der mozarabischen Liturgie, wie die von Mone herausgegebenen gallicanischen Messen zu dem Missale Gothicum[3]).

7. Introitus oder Officium. Das Missale mixtum beginnt mit einem sich an das Kirchenjahr anschließenden Psalmvers nebst Doxologie, welcher, Officium genannt, dem Introitus des

---

[1]) Zuerst führt der im neunten Jahrhundert verfaßte Comes des Pamelius der Reihe nach 25 Sonntage nach Pfingsten an. Vgl. Probst, Lehre vom liturgischen Gebete, S. 63. [2]) Die beiden mit Missa überschriebenen Orationen der ersten Epiphaniesonntags-Messe lehren deutlich, daß diese Messe ursprünglich für die Celebration an den Sonntagen überhaupt bestimmt war. [3]) Vgl. Probst in der Zeitschrift „Katholik“ 1886 I 153.

römischen Missale entspricht. Die Doxologie lautet: Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui s. in saecula saeculorum. Amen. Die vierte Synode von Toledo verordnete (can. 15) nämlich: Am Ende der Psalmen soll nicht blos, wie von Einigen geschieht, Gloria patri etc., sondern Gloria et honor patri etc. nach Psalm 28, 2 und Apok. 5, 13 gesungen werden. Weil die alte Liturgie mit den Lesungen begann und erst P. Cölestin I († 432) verordnete, „die Psalmen Davids sollen vor dem Opfer antiphonarisch von Allen recitiert werden, was früher nicht geschah, da man blos die paulinischen Briefe und das Evangelium las“[1]): so nahm wahrscheinlich die mozarabische Liturgie den Introitus aus der durch Cölestin geänderten römischen Messe auf. In den an Fasttagen (mit Ausnahme des ersten Fastensonntages) gefeierten Messen beginnt selbst in der mozarabischen Liturgie die heilige Handlung ohne „Officium“ mit den Lesungen, und an den Sonntagen nach Epiphanie hat blos der erste Sonntag ein Officium, das an den übrigen wiederholt wird. Das erklärt sich am besten durch die Annahme, der alte Ritus habe den Introitus noch nicht gekannt.

Lesleus sucht hingegen das Officium für eine uralte oder gar apostolische Einrichtung zu erklären und beruft sich für seine Annahme auf den Introitus an Epiphanie. Da nämlich dieser Introitus das genannte Fest als Tauftag voraussetze, so folge, daß derselbe zu einer Zeit entstanden sei, in der man an Epiphanie taufte[2]). Lesleus mußte jedoch, um seinen Schluß zu erhärten, beweisen, daß man in Spanien im fünften und sechsten Jahrhundert an Epiphanie nicht mehr taufte. Allerdings hat P. Siricius in dem an Himerius, Bischof von Tarraco, gerichteten Briefe (vom J. 385) die feierliche Taufe an Weihnachten, Epiphanie usw. verboten. Allein dieses Verbot wurde nicht beachtet, denn der vierte Kanon der Synode von Gerunda (517), die zur Kirchenprovinz Tarragona gehörte, schreibt vor, die Katechumenen dürfen nur an Ostern und Pfingsten getauft werden. Wenn es sodann hundert Jahre später in derselben Provinz einer Erneuerung dieses Gebotes bedurfte, wie mag es anderwärts beobachtet worden sein? Es ergieng Siricius mit seiner De-

[1]) Dieses Citat findet sich auch „in codice Ottoboniano, seculi X circiter opusculo: De ordine missae, das den Namen Isidor's führt, cf. Isidoriana c. 84 n. 12 (*Isid.* Opp. II 49). [2]) Missal. mixt. 240 not. a. Rösler huldiget dieser Ansicht (Der kath. Dichter Prudentius Clemens 119) desgleichen und sucht sie als Beweis für die orientalische Heimat der spanischen Liturgie zu benützen.



cretale, wie bald nach ihm P. Innocenz I, denn man taufte in Spanien noch in dem siebenten Jahrhundert an Epiphanie. Das verräth das Meßformular auf Epiphanie selbst. In dem Introitus spricht es deutlich von der Taufe, in der zweiten Oration der Gläubigenmesse steht hingegen der Satz: „Nach Weihnachten feierten wir die Beschneidung des Herrn. Deinde subsecutum *diem circumcisionis* octavum unigeniti luce signatum pari observantia recolentes, sacrificiis solemnibus honoravimus, und jetzt feiern wir Epiphanie" (p. 234). Weil aber des Festes der Beschneidung vor der zweiten Synode von Tours (567) nirgends gedacht wird, weil es in Spanien selbst im Jahr 633 noch nicht bekannt war[1]), so kann das in Rede stehende mozarabische Meßformular nicht vor dem Ende des siebenten Jahrhunderts abgefaßt sein. Damit fällt die behauptete sehr frühe Aufnahme des Introitus oder des Officiums in die mozarabische Messe von selbst; desgleichen verliert damit die Ansicht, der Brief des P. Siricius (vom J. 385) an den Bischof von Saragossa habe der Gewohnheit, in Spanien an Weihnachten[2]) und Epiphanie zu taufen, ein Ende gemacht, ihre Stütze und Berechtigung.

Die spätere Entstehung des mozarabischen Introitus bezeugt auch der Hymnus: Gloria in excelsis Deo. Einerseits erinnert nämlich die Rubrik der Messe des ersten Adventsonntags (In adventu Domini non dicimus *Gloria in excelsis* dominicis diebus et feriis, sed tantum diebus festis) lebhaft an die Zeit nach Gregor I. Andererseits erwähnen zuerst Etherius und Beatus, welche i. J. 785 gegen Felix und Elipandus schrieben, die Recitation desselben in der Messe[3]).

Ohne das sonst übliche Oremus, welches in der spanischen Messe blos zweimal (vor dem Hagios und dem Vorwort des Vaterunser) vorkommt, wird sofort eine Oration gebetet, welche der Priester mit den Worten schließt: Per misericordiam tuam Deus noster

---

[1]) Kanon 11 der vierten toletanischen Synode rechnet die Kalenden des Januar zu den Fasttagen, welche propter amorem gentilitatis nicht freudig begangen werden dürfen. Daraus sieht man klar, im Jahr 633 wurde das Fest der Beschneidung in Spanien nicht gefeiert. Cf. *Migne* PL 84, 370.

[2]) Was in dieser Beziehung von Epiphanie gilt, hat offenbar auch Anwendung auf Weihnachten. Wenn darum Rösler in der Weihnachtspräfation des Missale mixtum eine deutliche Anspielung auf die Taufe an diesem Feste sieht und deshalb auf ihre Abfassung zur Zeit der PP. Damasus und Siricius schließt (aaO. 113), so können wir dem letztern nicht beistimmen.

[3]) *Le Brun*, Explication de la messe, Diss. 5 art. 3 (II 267).

qui es benedictus et vivis, et omnia regis in saecula saeculorum. R. Amen. V. Dominus sit semper vobiscum. R. Et cum Spir. tuo.

Die Oration selbst beschäftiget sich durchweg mit dem betreffenden Feste oder Tage und bezeugt schon dadurch ihre Zugehörigkeit nicht zur ursprünglichen, sondern reformierten Messe. Der Vers: Dominus sit etc. mit seinem Responsorium ist wahrscheinlich ein Ueberbleibsel des Grußes, welchen der Bischof bei Betretung der Kathedra und vor der Lesung an die Gemeinde richtete, welche mit: Et cum Spir. antwortete. Insofern ist dieser Gruß der Anfang der apostolisch-spanischen Messe.

8. Lesung. Von großer Wichtigkeit für den Ursprung der spanischen Liturgie sind die Lectionen, weil sie aus der Itala genommen sind. „In der That, sagt Gams, die alte Itala, das heißt die vorhieronymianische Uebersetzung der h. Schrift hat den Verfassern der mozarabischen Liturgie vor- und zu Grunde gelegen. Angesichts dieser schwerwiegenden Thatsache kann sich kein Bedenken mehr erheben, daß die alte spanische Liturgie die alte Liturgie der römischen Kirche sei. Höchstens könnte man sagen, die spanische Liturgie sei von Afrika herübergekommen . . Eine scheinbare Berechtigung hätte diese Behauptung, wenn man den Ursprung der alten lateinischen Bibelübersetzung nicht, wie bisher der Fall war und wie schon der Name es sagt, in Italien, sondern in Afrika zu suchen hätte“ [1]). Da Gams die von Wiseman für diese seine Ansicht beigebrachten Gründe widerlegt, halten wir die Abfassung der Itala in Italien ebenso für eine Thatsache, wie ihre Verwendung in der spanischen Messe. Der Mauriner Sabatier hat nämlich den Text der alten lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus, besonders der Itala, aus zahlreichen alten schriftlichen Denkmälern zusammengesetzt, unter welchen ihm die mozarabische Liturgie die reichste Ausbeute gewährte [2]).

Größere Schwierigkeiten bereitet die Zahl der Lectionen. Nach dem römischen Ritus werden zwei recitiert, nach dem mozarabischen drei. Die erste, Prophezie genannt, ist aus den alttestamentlichen Schriften, die zweite aus den neutestamentlichen, mit Ausnahme der Evangelien, und die dritte aus den Evangelien entlehnt. Es fragt sich jedoch, ob die spanische Messe in der ältesten

[1]) Gams, KG. v. Spanien I 86. [2]) Ebd. 84.

Zeit bereits drei Lectionen besaß, oder sie erst zur Zeit der Reform aus der gallicanischen Liturgie erhielt. Die i. J. 400 in Toledo gehaltene Synode verurtheilt (can. 4) einen Subdiakon, der sich nach dem Tode seiner Frau abermals verehelicht hatte, zur Degradation, und verbietet ihm die Lesung des Evangeliums und Apostolos. Le Brun erblickt darin ein Zeugnis für die Recitation zweier Lesestücke[1]). Allein nach Isidor war es Obliegenheit der Lectoren, ea, quae prophetae annuntiaverunt, populis praedicare[2]). Weil das bereits in den Tagen der genannten Synode der Fall gewesen sein kann, verliert der von Le Brun gemachte Schluß seine Beweiskraft. Uebrigens ist beizufügen, daß nach Isidor nicht die Subdiakonen, sondern die Diakonen die genannten beiden Lesungen vornahmen; die Disciplin hatte sich also seit dem Jahr 400 geändert. Mehr Beachtung scheint der Umstand zu verdienen, daß selbst in der gothisch-mozarabischen Messe die Lectionen nicht überall gleichmäßig sind. In der Fastenzeit (den ersten Fastensonntag ausgenommen) wurden vier Lectionen gelesen, und in der österlichen Zeit trat (erst gemäß dem can. 17 der vierten toletanischen Synode) an die Stelle der Prophezie eine Lesung aus der Apokalypse. Dadurch wird nämlich die Annahme, die spanische Messe habe immer drei Lesungen (Prophezie, Apostolos und Evangelium) gehabt, zweifelhaft. Oder aber hatte vielleicht die römische Messe vor P. Damasus drei Lectionen? Dazu kommt folgende Bemerkung Mabillon's: Certe Hispani vitas Sanctorum (quod de Gallis tradit Hilduinus) in sacris etiam publicis recitabant, ut luculenter inter alia probat Braulionis Caesaraugustani episcopi libellus de gestis beati Aemiliani abbatis, quem libellum ideo conscripsit, ‚ut posset in missae ejus celebratione quantocius legi', quemadmodum Braulio ipse in praefatione sua loquitur[3]). Von dieser Lesung weiß das Missale mixtum nichts. Oder bezieht sich die Bemerkung Braulio's auf die Illation, in welcher das Leben des betreffenden Heiligen erwähnt wird? Möchte mein Nachfolger in Behandlung dieser Materie mehr Licht verbreiten, als ich vermag.

Was den Ritus der Lesungen betrifft, so fährt das Missale mixtum, nach dem bereits erwähnten V. Dominus sit sem-

---

[1]) *Le Brun*, Explication de la messe Diss. 5 art. 1 (II 236).
[2]) *Isid.* ep. ad Leudefred. n. 6 (VI 558). [3]) *Mabill.* de Liturgia Gallicana 1, 3 n. 9 (p. 21).

per vobiscum etc. fort: Lectio libri Esaye prophete. R. Deo gratias. Nun folgt die Lesung selbst, die mit R. Amen schließt[1]).

Dicat presb. in cornu sinistrum altaris. Dominus sit semper vobiscum. R. Et cum. Psallendo. Qui dat nivem sicut lanam etc. Dicat sacerdos. *Silentium* facite.

Sequentia epistole Pauli apostoli ad Romanos 15, 14. R. Deo gratias. Fratres: Certus sum . . R. Amen.

Dicat sacerdos. Dominus sit semper (wie oben) . . Lectio s. evangelii secundum Lucam 3, 1. R. Chorus. Gloria tibi Domine. Anno quintodecimo imperii Tiberii Cesaris . . R. Amen.

Dicat presb. Dominus sit semper . . Dicat Chorus. *Lauda.* Alleluja. V. Mitte nobis Domine auxilium de sancto et de Syon tuere nos alleluja.

Interim quod Chorus dicit alleluja, offert sacerdos etc.

Bezüglich des Grußes Dominus sit semper vobiscum verordnete die zweite (erste) Synode von Braga (563): Item placuit, ut non aliter episcopi et aliter presbyteri populum, sed uno modo salutent dicentes: Dominus sit vobiscum, sicut in libro legitur Ruth, ut respondeatur a populo: Et cum spiritu tuo; sicut et ab apostolis traditum omnis retinet Oriens et non sicut Priscilliana pravitas permutavit (can. 3). In den ersten vier Jahrhunderten sprach der die Mysterien feiernde Bischof beim Betreten der Kathedra: „Der Friede sei mit euch", und wiederholte dieses während der Messe öfter. Später vertauschte man das Wort: Friede mit: Herr. Ob die Ursache dessen darin lag, daß in den folgenden Jahrhunderten dem Gottesdienste auch Ungläubige beiwohnten, für welche sich der Gruß: Der Friede usw. nicht eignete, wie Lüft[2]) meint, bezweifle ich, weil bis zur Zeit des Chrysostomus die Katechumenenmesse mit dem Gruße: Der Friede usw. begann, in der Ungläubige[3]) zugegen waren. Sicher erregten die

[1]) Wenn Lesleus bemerkt: Lectionibus in missa voce sacerdotis *finem impositum* komme ein sehr hohes Alter zu, so wollen wir nicht läugnen, daß das Amen, durch welches das Ende der Lesung angezeigt wurde, ein Fragment aus der lectio continua sein kann. Weil aber die Lesungen selbst die Perikopenordnung voraussetzen, können die Lesungen des Missale mixtum nicht vor dem Ende des fünften Jahrhunderts ihre Gestalt erhalten haben. [2]) Liturgik II 77 § 40. [3]) Das Wort miscent bei Tertullian de praescr. c. 41 zeigt, daß Lüft diese Stelle unrichtig deutet. Vgl. Probst, Lehre u. Gebet in den ersten Jahrh. S. 129--133.

Priscillianisten durch die doppelte Grußform Aergernis, weswegen sie die genannte Synode verwarf.

Bei Beginn der Lesungen, deren erste dem Lector oblag, scheint sich das Volk mit dem Kreuze bezeichnet zu haben. Isidor sagt, wenn jemand in die Kirche komme, nachdem die Lesung bereits begonnen habe, soll er die Stirne bezeichnen und aufmerksam zuhören[1]. Der Heilige fügt diesem (aaO.) bei: Diaconus clara voce silentium admonet, ut sive dum psallitur sive dum lectio pronuntiatur, ab omnibus unitas conservetur, ut quod omnibus praedicatur, aequaliter ab omnibus audiatur. Wenn es aber nach der Rubrik des Missale mixtum scheinen könnte, man habe blos vor der Lesung des Apostolos zum Schweigen ermahnt, oder wenn dieses in späterer Zeit wirklich stattfand, so lehrt der Abt Beatus (785), daß es auch vor der des Evangeliums geschah[2]. „Der Levite nahm das Evangelium vom Altare und sprach: Laus tibi und alle antworteten: Laus tibi Domine Jesu Christe, rex aeternae gloriae. Als Zeichen der Freude wurde dem Evangelium ein Licht vorgetragen. Hierauf gebot er allen Stillschweigen und sprach: Lectio sancti evangelii secundum Matthaeum (aut quemlibet ex tribus) und das Volk antwortete: Gloria tibi Domine“[3]. Die Lesung selbst schloß mit Amen.

9. Zwischengesänge und Gebete. Nach den einzelnen Lesungen einen Psalm oder Hymnus zu recitieren, war eine sehr alte Uebung und darum wahrscheinlich bereits in der apostolisch-spanischen Messe vorhanden. Seit den Tagen des Ambrosius wurden die Psalmen häufig antiphonarisch, d. h. von zwei sich entsprechenden Chören gesungen, und auch dieser Gebrauch verpflanzte sich, nach Isidor, „in alle abendländischen Gegenden“[4]. Daß er sehr bald in Spanien eingeführt wurde, lehrt der vierte Kanon der im J. 400 gehaltenen Synode von Toledo, welcher gottgeweihten Jungfrauen und Wittwen verbietet, zu Hause Antiphonen (antiphonas) mit dem Cantor (cum confessore[5]) oder ihrem Diener zu singen (facere[6]). Das berechtigt zu dem Schluße, daß der antiphonische

---

[1]) *Isid.* de offic. 1, 10 (p. 371). [2]) Man vergleiche hiemit den Ritus der gallic. Messe, „Katholik“ 1886 I 260. [3]) *Etherius* et *Beatus* l. 1 (Bibl. PP. Lugd. 13, 370). [4]) *Isid.* de offic. 1, 7 (p. 369). [5]) Weil confiteri häufig, als Uebersetzung von ἐξομολογεῖν, laudare bezeichnet, ist Confessor als Cantor zu erklären. [6]) Das ist wieder ein Beweis dafür, daß die Gläubigen der alten Zeit die liturgischen Gebete auch in der Privat-Andacht benützten.

Psalmengesang (psallendo), welchen das Missale mixtum nach der ersten Lection enthält, vor dem Jahre 400 vorhanden war. In der Messe des h. Jacobus vertritt diesen Psalm das Canticum der drei Jünglinge, entsprechend dem vierten toletanischen Concil (633), das die Nachlässigkeit einiger Priester rügt, welche diesen Hymnus an den Sonntagen und Festen der Martyrer nicht singen, und vorschreibt, es soll das in ganz Spanien und Gallien in jeder Meßfeier geschehen (can. 14).

Die zweite Lesung aus dem Apostolos besitzt weder einen Psalm, noch einen Hymnus. Vor dem Jahre 633 recitierte man zwar in manchen Kirchen Spaniens die Laudes oder das Alleluja[1]) nach dem Apostolos und vor der Lesung des Evangeliums, die vierte Synode von Toledo (can. 12) befahl jedoch, daß sie dem Evangelium zu folgen haben, „wegen der Glorie Christi, welche durch das Evangelium verkündiget wird." Die Erklärung Isidors wurde früher (S. 30) angegeben. In Afrika, bemerkt der Heilige ferner, wird das Alleluja blos an den Sonntagen und den fünfzig Tagen nach Ostern recitiert, in Spanien hingegen, einer alten Ueberlieferung gemäß, mit Ausnahme der Fasttage und der Quadragesima zu jeder Zeit[2]). Auch dieser Gesang war wohl ein Bestandtheil der spanischen Messe vor der Reform, denn nicht nur Damasus, sondern bereits Tertullian spricht von diesem Alleluja.

Den Lesungen folgte in der alten Zeit die Predigt. Das Missale mixtum gedenkt derselben nicht, weil dieses in den alten Sacramentarien, als den Sammlungen der Meßgebete, überhaupt nicht geschieht. Wollte aber jemand sich auf diesen Umstand stützen, um zu beweisen, daß man in Spanien während des Gottesdienstes nicht predigte, der sei auf Isidor verwiesen, welcher von den Bischöfen Kenntnis der h. Schriften verlangt, da, wenn ein Bischof blos ein heiliges Leben führe, das blos ihm allein nütze; wenn er hingegen gelehrt und beredt sei, könne er auch die Uebrigen unterweisen und belehren und die Gegner widerlegen, die sonst so leicht den Sinn der Einfältigen bethören[3]) . . Genossen der Bischöfe seien die Presbyter, sowohl in der Belehrung der Völker, als in der Pflicht zu predigen (in officio praedicandi[4]). Außerdem handelt er anderswo[5])

[1]) Laudes, hoc est, Alleluia canere, canticum est hebraeorum. *Isid.* de offic. 1, 13 n. 1. [2]) Ib. n. 3. 4. [3]) Ib. 2, 5 n. 16 (p. 423). [4]) Ib. 7 n. 2 (p. 425). [5]) Sententiarum lib. III 35—43 (p. 323—329).

de indoctis praepositis, de doctrina et exemplis praepositorum, de doctrinae discretione etc.

Die alte Liturgie schloß die Katechumenenmesse mit Gebeten über die Katechumenen, Energumenen und Büßer. Das Missale mixtum enthält sie nicht. Ohne Zweifel wurden sie früher auch in der spanischen Messe nach den Lesungen und der Predigt verrichtet. Die i. J. 524 zu Valencia versammelten Synodalmitglieder schärften nach Vorlesung der alten Kanones (antiquos canones relegentes) unter anderem ein (can. 1): Ut sacrosancta evangelia ante munerum illationem vel *missam catechumenorum* in ordine lectionum post apostolum legantur, quatenus salutaria praecepta D. N. J. Ch. vel *sermonem sacerdotis* non solum fideles, sed etiam catechumeni ac poenitentes, sed et omnes qui e diverso sunt, audire licitum habeant; sic enim *pontificum praedicatione* audita nonnullos ad fidem attractos evidenter scimus. Um die Mitte des fünften Jahrhunderts (diese Zeitangabe verlangen die Worte antiquos canones) wurde demnach in Spanien das Evangelium vor der Entlassung der Katechumenen (missam = dimissionem) gelesen. Dieses vorausgesetzt, waren die Katechumenen in der Messe gegenwärtig, und man entließ sie vor der Darbringung der Opfergaben. Von Gebeten, die über sie gesprochen worden wären, ist hier allerdings nichts zu entdecken, in den Ferialmessen der Quadragesima des Missale mixtum finden sich hingegen Fragmente von dem über die Büßer verrichteten Gebete. Die Bußdisciplin erhielt sich nämlich in Spanien länger als die Katechumenatsdisciplin. Von den Gebeten über die Büßer darf man daher um so unbedenklicher auf solche über die Katechumenen schließen, als noch auf der dritten (zweiten) Synode von Braga (572) die alte Vorschrift (antiqui canones), die Katechumenen zwanzig Tage vor der Taufe zu exorcisieren und im Symbolum zu unterrichten, erneuert wurde (can. 1). Selbst der Ritus der Gebete über die Büßer wird auf den über die Katechumenen übertragen werden dürfen, weil er auch in der alten Liturgie derselbe war. In den Ferien der Quadragesima warf sich der Priester an dem Fuße des Altars auf die Kniee nieder und verrichtete die nachstehenden Gebete in folgender Weise: Poenitentes orate, flectite genua Deo. Deprecemur Dominum ut remissionem peccatorum et pacem nobis donare dignetur. V. Erigite vos in nomine Christi completa oratione

vestra simul dicite Amen. R. Amen[1]). Man sieht, das Gebet selbst ist ausgelassen, während sich ein solches in der Charfreitags-liturgie findet. Auch insofern stimmt dieses Gebet mit dem der alten Katechumenenmesse überein, als zuerst der Diakon und dann der Bischof eine Oration spricht. Selbstverständlich will nicht behauptet werden, der Inhalt dieses Gebetes sei derselbe, wie der ehemalige der spanischen Katechumenenmesse; der Ritus, mit dem man diese Oration und die mit ihr verbundene über die Katechumenen, Energumenen und selbst Gläubigen verrichtete, war jedoch in Spanien noch lange einheimisch. Das vierte toletanische Concil (633) setzt nämlich (can. 4) über die Eröffnung der Sitzung fest: „Wenn Alle ihre Plätze eingenommen, werfen sie sich auf den Ruf des Archidiakons zur Erde nieder. Nach einiger Zeit erhebt sich einer aus den älteren Bischöfen, der laut ein Gebet spricht, während die Uebrigen liegen bleiben. Nachdem sie es mit Amen geschlossen, erheben sie sich auf den Ruf des Archidiakons: Erigite vos[2]). Der Annahme wird kaum widersprochen werden, daß dieses Ceremoniell der Messe entlehnt ist und darum zur Reconstruction des Ritus, mit welchem die genannten Orationen in der ältesten spanischen Liturgie gebetet wurden, verwerthet werden darf. Zu diesen Orationen zählen wir auch die Oratio pro fidelibus, welche in der alten Liturgie den Schluß der Katechumenenmesse bildete, insofern sie nach dem Weggange der Katechumenen, Energumenen und Büßer über die Gläubigen verrichtet wurde.

Die der Lesung vorhergehenden Gebete gehören demnach der Reform der Messe an, denn die alte spanische Liturgie begann mit den Lesungen, zwischen welchen Psalmen vorgetragen wurden, welch letzteren Ritus die reformierte Messe beibehielt. Nach den Lesungen und der Predigt verrichtete man in der apostolischen Messe die durch die Reform beseitigten Orationen über die Katechumenen usw., doch deuten einige in der reformierten Messe noch vorhandene Gebete die Recitation dieser Orationen in der altspanischen Liturgie an. Die an dieselben sich anschließende Oratio pro fidelibus erhielt hingegen durch die Reform nicht nur eine andere Gestalt, sondern auch einen anderen Platz. Die Missa fidelium der apostolischen Messe begann nämlich mit der Ertheilung des Friedenskusses, welchem die

[1]) Miss. mixtum p. 507. Ganz ähnlich lautet der Ritus über die Katechumenen in dem Gelasianischen Sacramentar und dem siebenten römischen Ordo. [2]) *Isid.* Opp. III 554.



Opferung und das Dankgebet folgte. Dem Missale mixtum gemäß werden nach der Vorlesung des Evangeliums die Laudes recitiert, die Opfergaben dargebracht und dann erst die Oratio pro fidelibus, obwohl in anderer Form, gebetet. Auf diese Riten gehen wir im Folgenden ein.

10. Opferung. Nach der Lesung des Evangeliums sprach der Priester Dominus sit semper vobiscum. R. Et cum, worauf der Chor das Lauda (Laudes) sang. Dasselbe bestand, wie bereits bemerkt, aus dem Alleluja und sollte zu jeder Zeit, mit Ausnahme der dem Fasten gewidmeten Tage, recitiert werden. Mit der Auferstehung Christi trat hingegen die Freude an die Stelle der Trauer und darum wurde das Alleluja freudig gesungen.[1])

Während dieser Laudes traf man die Vorbereitungen für die Opferung, nachdem bereits unter der Lesung des Evangeliums der Liber omnium offerentium auf die Epistelseite des Altares gebracht worden war. Dieses Buch[2]), dem Ordo missae des römischen Missale vergleichbar, gehört zu den jüngsten Bestandtheilen des mozarabischen Missale und enthält die Gebete und Rubriken, welche von allen das Opfer celebrierenden Priestern regelmäßig verrichtet und beobachtet wurden. Wahrscheinlich rührt daher sein Titel und nicht (wie man meistens annimmt) von den in der dritten Oration befindlichen Worten: Et omnium offerentium peccata indulge. Die nächste Vorbereitung zur Opferung betraf die Zurüstung des Altares. In Spanien war, wie in Gallien, der Altar auch außer dem Gottesdienste mit einer Palla bedeckt, die ein Diakon unter der Recitation der Laudes entfernte. Statt ihrer breitete er über demselben ein Corporale (palla corporalis) aus. Die Gläubigen brachten sofort Brod und Wein an die Cancellen, wo sie Subdiakonen in Empfang nahmen[3]), um sie den Diakonen einzuhändigen, welche die für die Consecration bestimmten in Procession unter Vortragung von Lichtern auf den Altar brachten[4]) und daselbst auf eine Patene legten. Den Wein mischten sie in dem Kelche mit Wasser und stellten denselben neben die Patene, worauf sie die dargebrachten Gaben mit der Palla bedeckten, so daß sie den Blicken entzogen waren. Von den Diakonen handelnd

[1]) *Isid.* de off. 1, 13 (p. 378). [2]) In der Migne'schen Ausgabe des mozarabischen Missale steht dieses Buch mit seinen in jeder Messe gleichmäßig zu verrichtenden Gebeten p. 523—530 und 112. 113. [3]) *Isid.* l. c. 2, 10 n. 2. [4]) Ib. 2, 14.

sagt Isidor: Levitae inferunt oblationes in altari, levitae componunt mensam Domini, levitae operiunt arcam testamenti. Non enim omnes vident alta mysteriorum, quae operiuntur a levitis, ne videant, qui videre non debent, et sumant, quae servare non possunt, quique propterea altari albis induti assistunt[1]). Der Ordo des mozarabischen Missale enthält eine hierauf bezügliche Oration. Ad extendendum corporalia, heißt es daselbst, dicat Sacerdos: In tuo conspectu etc.[2]). Lesleus glaubt, diese Oration sei aus zwei Gebeten zusammengeflossen, deren erstes man wahrscheinlich verrichtete, während die Diakonen die Opfergaben bedeckten, das andere aber (Attollite portas etc.), da sie vor der Oration Post nomina die Palla von denselben wegnahmen[3]).

Ueber die Beschaffenheit des dargebrachten Brodes äußert sich die sechzehnte Synode zu Toledo (693) in den Worten (can. 6): „Es komme vor, daß Geistliche zur Messe nicht besonders gefertigte Brode anwenden, sondern von ihrem Hausbrod (de panibus suis usibus praeparatis, also wohl auch gesäuert) ein rundes Stück ausschneiden und zum Opfer gebrauchen. Das soll nicht mehr geschehen. Nur ganzes Brod, nicht abgeschnittene Stücke, und zwar sorgfältig zubereitetes ganzes Brod, nicht zu groß, sondern eine mäßige Gabe (modica oblata) darf zur Consecration auf den Altar gelegt werden." Statt des Weines wurde von einigen Priestern Milch gebraucht, oder eine Traube geweiht und ihre Beeren ausgetheilt, oder das Brod in den Wein getaucht. Diesen Mißbräuchen gegenüber erklärte die vierte Synode von Braga (um 675), daß nur Brod und mit Wasser gemischter Wein in dem Opfer dargebracht werden dürfe (can. 2).

Wenn alles vorbereitet war, fand die Opferung statt, während der man das Sacrificium recitierte, eine nach den Festzeiten wechselnde Antiphon, die der Antiphon Offertorium im römischen Missale entspricht. Wahrscheinlich vertrat sie in der ältesten Zeit den Psalmengesang. Denn außer der am Schluße der Opferung vorgeschrie-

[1]) *Isid.* l. c. 2, 8 n. 4 (p. 425). [2]) In conspectu tuo quesumus Domine hec nostra munera tibi placita sint, ut nos tibi placere valeamus. Attollite portas principes vestras et elevamini porte eternales, et introibit rex glorie. Quis est iste rex glorie? Dominus fortis et potens in prelio, Dominus virtutum ipse est rex glorie. Miss. mixt. p. 527. [3]) Ib. not. a.

benen Handwaschung, welche die clementinische Liturgie und Cyrill von Jerusalem kennen, entstand der Oblationsritus der mozarabischen Messe nicht vor dem neunten oder zehnten Jahrhundert.

Lesleus beschreibt diesen späteren Oblationsritus der Privatmesse im genauen Anschluß an das mozarabische Missale also: „Der Priester recitiert zuerst Lauda (die Laudes), dann opfert er Hostie und Kelch. Bei der Opferung des Kelches spricht er: Acceptabilis sit[1]). Diese Oration steht im Codex Narbonensis und im Cod. Moysacensis von einer jüngeren Hand vor sechshundert Jahren geschrieben. Das bei der Opferung des Kelches verrichtete Gebet: Offerimus tibi[2]) enthalten gleichfalls die benannten beiden Codices. Hierauf stellt der Priester den Kelch auf den Altar und bedeckt ihn mit der filiola, d. h. Palla, welche die Spanier bijuela nennen, und betet die Oration: Hanc oblationem[3]), welche in das Sacramentarium Moysacense vor achthundert Jahren kam. In der Mitte des Altares spricht er sofort die Oration: In spiritu humilitatis[4]) und fügt diesem bei: Veni sancte spiritus[5]).

In diesem Oblationsritus wird der Darbringung von Brod und Wein durch die Gläubigen nicht gedacht; sie hatte zur Zeit seiner Abfassung aufgehört. Nachdem hingegen der Priester die angegebenen Opfergebete verrichtet hatte, bemerkt die Rubrik des Missale: Postea offerat populus; posito incenso dicat presbyter: adjuvate me fratres in orationibus vestris et orate pro me ad Deum. Hic accipiat aquam in manibus et dicat silentio super oblationem cum tribus digitis: In nomine patris † et filii et spiritus sancti regnas Deus in saecula

[1]) Acceptabilis sit majestati tue omnipotens eterne Deus hec oblatio, quam tibi offerimus pro reatibus et facinoribus nostris, et pro stabilitate sancte Catholice et Apostolice fidei cultoribus. Per Christum etc. In nomine pa†tris et filii et spiritus sancti. Amen. Missale mixtum p. 536. [2]) Offerimus tibi Domine calicem, ad benedicendum sanguinem Christi filii tui, deprecamur quesumus clementiam tuam, ut ante conspectum divinae Majestatis tuae cum odore suavitatis ascendat. Per eundem. Ibid. [3]) Hanc oblationem quesumus Domine placatus admitte, et omnium offerentium (et) eorum pro quibus tibi offertur peccata indulge. Per Christum etc. Ib. p. 536 u. p. 528, an letzterer Stelle kommt das zweite et vor. [4]) In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur Domine a te, et sic fiat sacrificium nostrum, ut a te suscipiamur hodie, ut placeat tibi Domine Deus. Veni sancte spiritus sanctificator, sanctifica hoc sacrificium de manibus meis tibi praeparatum. l. c. p. 113 not. a. [5]) Ib. p. 536 not. b.

saeculorum. R. Amen. Inclinet se sacerdos ante altare et dicat silentio istam orationem: Accedam ad te in humilitate spiritus mei[1]).

Weil der Priester bereits Brod und Wein aufgeopfert hat, bezieht sich die in der Rubrik angedeutete Darbringung des Volkes auf andere Gegenstände. Außer der eucharistischen Materie opferte dasselbe in der alten Zeit Gegenstände, welche zum Unterhalte des Klerus und der Armen dienten und diese Opfer blieben in Spanien auch dann noch bestehen, als die Darbringung von Brod und Wein durch die Gläubigen aufgehört hatte. Die zweite Synode von Braga (563) setzte hierüber fest (can. 22), „das von den Gläubigen als Geschenk oder wegen des Gebetes für die Verstorbenen Geopferte soll von einem Kleriker gesammelt und jährlich ein= oder zweimal unter alle Kleriker vertheilt werden, indem eine große Ungleichheit und daraus Zwietracht entstünde, wenn jeder in seiner Woche das eben fallende Opfer für sich behalten dürfte.“ Dieser Kleriker, der die Opfer sammelte, war der Archidiakon, welcher dem Bischofe wie den Klerikern ihren gebührenden Theil einhändigte[2]). Der Bischof erhielt nämlich einen Theil, der zweite wurde den Presbytern und Diakonen und der dritte den übrigen Klerikern gegeben[3]).

Diese Opfer hat die obige Rubrik des Missale im Auge. Einzelne aus dem Volke nahten sich mit Geld, Früchten usw. dem Celebrans, der ihre Gaben mit den Worten in Empfang nahm: Centuplum accipias et vitam aeternam possideas in regno Dei[4]). Die Opfer derer, welche in Feindschaft lebten, durften nicht angenommen werden[5]).

Nach Beendigung der Opferung legte der Priester Incens in das Rauchfaß und incensierte das Opfer, si placuerit fügt die Rubrik (p. 113a) bei, worauf er in der Mitte des Altares mit lauter Stimme rief: Adjuvate me fratres in orationibus vestris et orate pro me ad Deum. Der Chor antwortete: Adjuvet te pater et filius et spiritus sanctus (p. 113). Hic accipiat aquam in manibus et dicat silentio super oblationem cum tribus digitis: In nomine patris † et filii et spiritus sancti regnas Deus in saecula saeculorum. R. Amen. Inclinet se sacerdos ante altare et dicat silentio istam orationem: Accedam ad te in humilitate. Dem Angeführten zufolge fiel die

---

[1]) Ib. p. 538. [2]) *Isid.* ep. ad Leudefr. [3]) Concil. Emerit. (a. 666) can. 14. [4]) Miss. mixt. p. 529. [5]) Conc. Tolet. XI (a. 675) can. 4.

Darbringung der Almosen zwischen die Aufopferung von Brod und Wein und die Incensation, denn die Worte der Rubrik: incenset *sacrificium* (col. 113) beziehen sich nicht auf die Almosenopfer, sondern auf Brod und Wein. Wenn darum keine Almosen dargebracht wurden, schritt der Priester von der Aufopferung von Brod und Wein sogleich zur Incensation. Die Rubrik deutet dieses durch die Worte an: et faciat offertorium si voluerit. Aus derselben Ursache, weil die Darbringung von Almosen nicht immer stattfand, konnte sich auch eine Verschiedenheit im Ritus einschleichen. Das eine Mal findet nämlich das Almosenopfer nach dem Ruf: Adjuvate me (col. 113), das andere Mal vor demselben (col. 537) statt.

Die Worte: hic accipiat aquam etc. übersetzt Gams wörtlich: „Dann nimmt er Wasser und spricht still, indem er die Opfergaben mit drei Fingern segnet." Weil dieses auch so verstanden werden könnte, er habe die Finger in Wasser eingetaucht und mit demselben die Gaben gesegnet, ist zu bemerken, daß eine förmliche, in späterer Zeit mit einem Gebete[1]) begleitete Handwaschung stattfand. Dem h. Isidor zufolge goß der Diakon dem Bischofe das Wasser über die Hände, während Subdiakonen die Gefäße und das Handtuch hielten. Die Presbyter und Diakonen wurden in dieser Weise von Subdiakonen bedient[2]). Mit der Segnung der Opfergaben verband man die der Eulogien, welche zur Zeit der Communion jenen Gläubigen gereicht wurden, welche nicht communicieren konnten, aber in voller Gemeinschaft mit der Kirche standen. Das Benedictionsformular für sie ist im Missale aufgenommen[3]).

Die Katechumenenmesse beschloß die Oration Accedam. „Ich werde zu dir hintreten in der Demuth meines Geistes, ich werde zu dir reden, weil du mir große Hoffnung in der Kraft gegeben. Du also, Sohn Davids, der du das Geheimnis offenbartest und im Fleische zu uns kamst, eröffne die Geheimnisse meines Her-

[1]) Ad lavandum manus. Lavabo inter innocentes manus meas, circumdabo altare tuum Domine, ut audiam vocem laudis tue et enarrem universa mirabilia tua. Ne perdas cum impiis Deus animam meam et cum viris sanguinum vitam meam. Miss. mixt. 529. [2]) *Isid.* ep. ad Leudefr. n. 7. 8 (VI 558). [3]) Benedictio panis. Adjutorium nostrum in nomine Domini. R. Qui fecit. V. Sit nomen Domini. R. Ex hoc. Oratio. Bene✝dic Domine creaturam istam panis, sicut benedixisti quinque panes in deserto, ut omnes gustantes ex eo recipiant sanitatem tam anime quam corporis. Per Christum. Bene✝dictio Dei patris omnipotentis et filii et spiritus sancti descendat super hunc panem et super omnes ex eo comedentes. Miss. mixt. 529.

zens mit dem Schlüssel deines Kreuzes, sende einen der Seraphim, der mit glühender vom Altare genommener Kohle meine unreinen Lippen reinige[1]), den Geist erleuchte und mir Kraft zum Lehren gebe, damit diese Zunge, welche in Liebe dem Nutzen des Nächsten dienet, nichts Unwahres verkündige, sondern das Amt, die Wahrheit zu lehren, stets vollbringe, durch dich mein Gott, der du lebst und regierst von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen."

11. Oratio pro fidelibus. An die angegebene Oration reihen sich unmittelbar die Worte: Incipit missa. Dicat presbyter: Dominus vobiscum. R. Et cum spiritu. Das Wort missa bezieht sich auf die missa fidelium, die jetzt anfieng, denn das dieser Rubrik folgende Gebet ist die oratio pro fidelibus, wie alsbald gezeigt wird. Nach der Entlassung der Katechumenen und Büßer folgte in der spanischen Messe, wie in allen alten Liturgien, das Gebet über die Gläubigen, das darum die erste Oration der Missa fidelium war und von Isidor so genannt wird. Wie kommt es aber, daß in der mozarabischen Liturgie, im Widerspruch mit der alten Disciplin, die Opferung vor der Oratio pro fidelibus steht, da noch im sechsten Jahrhundert in Gallien öffentliche Sünder vor der Oblation ausgewiesen wurden?[2]) Wahrscheinlich wurde nach der Entlassung der Katechumenen der Altar zur Opferung zubereitet und die genannte Oration gebetet. Als aber die Darbringung der Gaben von Seiten der Gläubigen aufhörte und Kleriker die Oblata unter Gebet auf den Altar trugen, trat ein mit verschiedenen Gebeten ausgestatteter Opferritus an die Stelle der ehemaligen Zurüstung des Altares, der, wie diese Zurüstung, vor die Oratio pro fidelibus zu stehen kam[3]). Das

[1]) Man vergleiche hierüber Probst, Liturgie in den ersten Jahrh. S. 113 u. 338. Der Gedanke u. theilweise der Wortlaut des obigen Gebetes findet sich in der alten alexandrinischen Liturgie in der Oration vor der Communion. [2]) „Katholik" 1886 I 266. [3]) Als Bestätigung dieser Annahme mag das Missale mixtum col. 297 dienen, das Eingangs der Messe des ersten Fastensonntages bemerkt, der Priester soll den Kelch und die Hostie zubereiten, sich sodann am Fuße des Altares auf die Kniee niederlassen und die preces verrichten: Indulgentiam postulamus. Diese preces tragen offenbar den Charakter der alten Oratio pro fidelibus an sich, wie Lesleus zu dieser Stelle (not. d) bemerkt, so daß diese während und nach der Zubereitung des Altares früher verrichtet wurde. In der citierten Messe ist diese Ordnung allerdings gestört, denn erst nach der Oratio pro fidel. folgt die Lesung.

geschah in verhältnismäßig später Zeit, denn Isidor weiß von diesen Opfergebeten nichts, und, wie bereits bemerkt, trägt dieser Oblationsritus ein junges Gepräge an sich.

Die genannte Oratio pro fidelibus schließt, wie in der gallicanischen Liturgie, zwei Orationen in sich, deren erste, eine Ermahnung zum Gebet, in der frühesten Zeit vom Diakon[1]) recitiert wurde, während die zweite, das eigentliche Bittgebet, der Priester verrichtete. Da und dort beginnt jedoch die Gläubigenmesse (auch in dieser Beziehung in Uebereinstimmung mit der gallicanischen Messe) mit einem dritten (ersten) Gebete, welches gleichfalls, und sehr ausgeprägt, in einer Aufforderung zum andächtigen Anhören der Messe besteht. Weil diese Ermahnung (admonitio) selten vorkommt, kann sie für keinen regelmäßigen Bestandtheil der mozarabischen Liturgie gelten, und weil sie in jeder Messe dem Kirchenjahr angepaßt ist, noch weniger für einen Bestandtheil der altspanischen Liturgie angesehen werden, sondern sie gibt sich dadurch als einen jungen und seltenen Zusatz zu erkennen. Wir beziehen darum auch die Worte des Etherius und Beatus: Prima oratio admonitionis erga populum est, ut omnes excitentur ad orandum, auf die erste der beiden zu einer Collecte (conjunctae orationes, συναπταί) verbundenen Orationen und berufen uns dafür auf die gallicanischen Missalien. Den Inhalt der ersten Oration der zweigliedrigen Collecte, oder dieser Admonitio, bildete in der alten spanischen Messe die Oratio pro fidelibus, wie das folgende zeigen wird.

Nach der (ersten, seltenen) Ermahnung[2]) zum Gebete spricht der Priester: „Durch deine Barmherzigkeit, unser Gott, der du gepriesen bist und lebest und alles regierest von Ewigkeit zu Ewigkeit. R. Amen. Hierauf sagt er mit erhobenen Händen: Lasset uns beten. R. Der Chor: Agyos, Agyos, Agyos. Herr Gott, ewiger König, dir Lob und Dank. Sofort der Priester: Lasset uns die heilige katholische Kirche in unseren Gebeten im Herzen tragen, damit sie der Herr in Glaube, Hoffnung und Liebe gnadenvoll auszubreiten sich wür-

[1]) Darauf weist auch Isidor in den Worten hin: Ad ipsum (sc. diaconum) quoque pertinet officium *precum*, recitatio nominum. *Isid.* ep. ad Leudefr. n. 8 (VI 538). [2]) In der ersten Adventsmesse lauten die ersten Worte derselben: Oratio. Adventum Domini nostri Jesu Christi fratres dilectissimi votis omnibus praestolantes: Dei patris omnipotentiam imploremus: ut corda nostra purificet et corpora immaculata conservet (col. 113).

dige. Lasset uns der Gefallenen, Gefangenen, Kranken und Fremden gedenken, damit sie Gott gnädig befreien, heilen und stärken möge. Chor: Verleihe es, ewiger, allmächtiger Gott. Weiteres Gebet[1]): Herr, Gott, allmächtiger Vater, reinige die Heimlichkeiten (archana) unserer Herzen, wasche gnädig alle Makeln unserer Sünden ab und gewähre, daß wir durch die Wohlthat deiner Barmherzigkeit geläutert, die furchtbare und schreckliche Ankunft unseres Herrn Jesu Christi, deines Sohnes, unerschüttert erwarten . . R. Amen."

Offenbar ist die erste der beiden Orationen das abgekürzte „Gebet der Gläubigen". Auch das verdient Beachtung, daß es die Messe des ersten Adventsonntages, also die erste Messe des Missale mixtum und, in wörtlicher Uebereinstimmung, die des h. Jacobus (col. 540), des in Spanien am meisten verehrten Heiligen, enthält. Uebrigens sind die citierten zwei Zeugnisse für dieses Gebet nicht die einzigen. Abgesehen davon, daß dasselbe am zweiten, vierten und fünften Adventsonntage, laut den beigefügten Rubriken (cf. col. 123 133 137), wiederholt wurde, kommt es in der Messe des dritten Epiphanie-Sonntages, wie in der Sonntagsmesse Ante jejunium Kalendarum Novembrium (col. 649) und in der In jejunia Kal. Novembrium (col. 653) zum Vorschein. In den übrigen Sonntagsmessen nach Epiphanie (Dom. V VI VII) ist es hingegen blos noch theilweise erkennbar und in den anderen Messen hat es die Fest-Collecte verdrängt. Das Angeführte sollte aber zu dem Beweise genügen, daß die in Rede stehende Oration in der alten spanischen Messe die Oratio pro fidelibus war, welcher sofort das vom Bischofe gesprochene Gebet folgte, das in der mozarabischen Liturgie gewöhnlich mit alia oratio überschrieben ist und die eigentliche Bitte enthielt. Ein Beweis für das hohe Alter dieses Gebetes liegt in den Worten: Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus. Als nämlich der Martyrer und Bischof Fructuosus von Tarragona im J. 259 zum Tode geführt wurde, sprach er: In mente me habere necesse est ecclesiam catholicam ab oriente usque in occidentem diffusam[2]). Bereits in der „Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte" (S. 367) bemerkte ich: „So konnte der Martyrer nur sprechen, weil das Gebet für die Kirche ein allgemein übliches und darum auch in der Liturgie vorkommendes war." Eine

[1]) Dasselbe heißt theils alia oratio, theils blos alia. [2]) *Ruinart*, Acta martyrum II 53 (Aug. Vindel. 1802).



Parallele zu Fructuosus bietet Polykarp, der in dem Gebete vor seinem Martyrertode gleichfalls der über den ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche gedachte[1]). Der Beisatz: Ab oriente usque etc. findet sich in der Oratio pro fidelibus der apostolischen Liturgie (καθολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων[2]), wie in der Liturgie des Jacobus und Marcus[3]). Das Weglassen desselben in der mozarabischen Messe ist eine Folge der Abkürzung, welche dieses Gebet erfahren hat. Um so sicherer bezeugt das in mente habere, daß diese Worte schon im Jahre 259 in der spanischen Oratio pro fidelibus standen. An einem anderen Orte wurde nämlich gezeigt, wie sowohl die Gläubigen in ihrer Privatandacht sich der liturgischen Gebete bedienten, als auch die Kirchenväter in ihren Schriften und Predigten auf sie Bezug nahmen[4]). Wenn daher Polykarp und Fructuosus dieses in dem feierlichen Gebete vor ihrem Martyrium thaten, so entspricht das der Uebung der alten Zeit. Diese Ansicht vertreten auch Lesleus und Gams[5]). Der erste bemerkt: Unde inferre licet hasce preces, rata et praescripta forma, antea in ecclesiis recitari consuevisse[6]). Die Voraussetzung, dann müsse bereits im dritten Jahrhundert die Liturgie geschrieben gewesen sein, steht dieser Annahme nicht entgegen[7]).

Der Ritus dieses Gebetes in der früheren Zeit läßt sich mit Benützung der in dem Missale mixtum noch erhaltenen Gebete über die Büßer in folgender Weise reconstruieren. Der Diakon sprach: Orate fideles, flectite genua, worauf er die Oration betete, deren einzelne Abtheilungen die Gläubigen wahrscheinlich mit Placare et miserere statt Kyrie eleison schloßen. Wenigstens deutet dieses das Missale mixtum (col. 298) an. Sofort sagte der Diakon: Fideles erigite vos[8]), und der Priester verrichtete die zweite Oration, wie es heute noch die Charfreitagsliturgie des römischen Missale vorschreibt.

Bereits Isidor nennt diese Oration die zweite. Secunda invocationis ad Deum est, ut clementer suscipiat preces

---

[1]) Act. s. Polycarpi c. 8 (cf. c. 5); vgl. Probst, Liturgie der ersten christl. Jahrh. S. 73. [2]) Const. ap. 8, 10. [3]) Vgl. Probst aaO. 310 325. [4]) Probst, Die Liturgie nach der Beschreibung des Eusebius v. Cäsarea, in dieser Zeitschrift 8, 1884, 684 f. [5]) KG. v. Spanien II 2 S. 201. Vgl. Rösler, Aurelius Prudentius Clemens 177. [6]) Miss. mixt. praefatio n. 210 (col. 67). [7]) Probst, Schriftliche Abfassung der Liturgie, im „Katholik“ 1884 II 31 ff. [8]) Miss. mixt. 427 429.

fidelium, oblationemque eorum. In den Festmessen ist dieser Charakter der zweiten Oration stark verwischt. Am reinsten hat er sich noch in den Sonntagsmessen nach Epiphanie erhalten, vorzüglich in der des fünften Sonntages, in welcher nicht nur der Unterschied zwischen preces und oblatio Ausdruck erhält, sondern auch in den Worten medicina, flagella auf die in der oratio pro fidelibus vorkommenden Bitten für Kranke, Gefangene usw. angespielt wird[1]).

12. Diptychen und Fürbittengebet. In der alten Liturgie recitierte der Priester bei der Opferung keine fixierten Gebete, sondern das Volk sang während der Darbringung der Gaben einen Psalm. Wenn die Oblata auf dem Altare lagen, begann der Bischof das Dankgebet (Präfation). Das änderte sich zu Anfang des fünften Jahrhunderts in Oberitalien und Gallien, sofern man an die Opferung nicht das Dankgebet (Präfation), sondern die Verlesung der Diptychen und das Fürbittengebet (Memento für Lebende und Verstorbene) anschloß. Ob die Gallier diese Aenderung von den Gothen annahmen, oder, was wahrscheinlicher ist, ob einige Bischöfe der Ansicht huldigten, es sei passender, mit der Opferung unmittelbar die Diptychen und das Memento zu verbinden, mag dahin gestellt bleiben. Genug, Innocenz I bezeichnet diese Umstellung der benannten Gebetstheile für eine dem römischen Ritus widersprechende Neuerung[2]). An dieser Neuerung nahmen auch die Spanier Theil, sofern sie die Verlesung der Diptychen und das Fürbittengebet gleichfalls vor die Präfation stellten. Sie wichen aber dadurch von den Galliern ab, daß sie auch die Opferung vor dem Gebete der Gläubigen vollzogen, so daß sich in dem mozarabischen Ritus das Verlesen der Diptychen und das Fürbittengebet unmittelbar an die Oratio pro fidelibus anreiht[3]). Der Priester fieng diesen Theil mit den Worten an: „Durch deine Erbarmung, unser Gott, in dessen Angesicht die Namen der h. Apostel und Martyrer, Bekenner und Jungfrauen genannt werden. Amen.“ „Es bringen Gott dem Herrn das Opfer dar unsere Priester (sacerdotes), der römische Papst (Papa Romensis) und die Uebrigen,

[1]) Invenient ante oculos tuos *sacrificia* nostra gratiam, peccata veniam. vulnera medicinam, flagella consolationem . . Mereatur *peticio* effectum, contritio solacium, consecratio sacramentum. *Oblatio* sanctificatione pinguescat . . Dom. V p. Epiph. (col. 266). [2]) Innocent. ep. 25 ad Decent. n. 5 (Schoenem. p. 608). [3]) Zu welcher Zeit diese Aenderungen in Spanien eintraten, weiß ich nicht anzugeben.

für sich und den ganzen Klerus und für die ihnen zugewiesenen kirchlichen Gemeinden, oder für die Gesammtheit der Brüder. Ebenso opfern alle Priester, Diakonen, Kleriker und das umstehende (circumstantes) Volk zu Ehren der Heiligen für sich und die Ihrigen. R. Sie opfern für sich und alle Brüder. „Wir feiern das Andenken der seligen Apostel und Martyrer, der glorreichen heiligen Jungfrau Maria, des Zacharias, Johannes, der (unschuldigen) Kinder, des Petrus, Paulus, Johannes, Jacobus, Andreas, Philippus, Thomas, Bartholomäus, Matthäus, Jacobus, Symon und Judas, Matthias, Marcus und Lucas. R. Und aller Martyrer. Der Priester spricht: Desgleichen der Seelen der Verstorbenen, des Hilarius, Athanasius, Martinus, Ambrosius, Augustinus, Fulgentius, Leander, Isidor, David, Julian, Julian II (item), Petrus, (item) Petrus II, Johannes, Servusdei, Visilanus, Viventius, Felix, Cyprian, Vincentius, Gerontius, Zacharias, Cenapolis, Dominicus, Justus, Saturninus, Salvatus, Bernhardus, Reimundus, Johannes, Celebranus, Gundisalvus, Martinus, Rodericus, Johannes, Guterius, Sancius, Sancius II, Dominicus, Julianus, Philippus, Stephanus, Johannes, Johannes II, Felix. R. Und aller Verstorbenen" (col. 114).

In den Diptychen documentierte sich die Gemeinschaft mit den Lebenden und Verstorbenen, deshalb zerfallen sie in diese zwei Hauptclassen. Was die Worte in den Diptychen der Lebenden betrifft: Offerunt Deo oblationem sacerdotes nostri, papa Romensis et reliqui, so können sie kaum anders verstanden werden, als daß unter die Sacerdotes *nostri* der Papst gehöre. Ist dem so, dann wurden sie in einer Kirche gesprochen, welcher der römische Papst als Bischof vorstand, denn die alten Liturgien erwähnen an diesem Orte zuerst den Ortsbischof; und ist dieses der Fall, dann stammt dieses Gebet und darum die altspanische Messe überhaupt aus Rom. Ferner wurden die Namen des Metropoliten, Bischofes und anderer Bischöfe, wohl unmittelbar nach Papa Romensis, die des Königs, hoher Magistratspersonen und solcher, welche sich durch Frömmigkeit, Schenkungen an die Kirche usw. auszeichneten, nach dem Worte Circumstantes verlesen. Denn in der Oration Post nomina der Messe des vierten Adventsonntages heißt es: Fidelium preterea tuorum in hac adhuc peregrinatione degentium nomina recensemus (col. 134[1]). Wie man sieht,

[1]) Diese Oration ist von Bedeutung, weil ihrem Verfasser sehr alte Diptychen und Memento vorlagen, denn er gedenkt der Patriarchen und

fehlen in diesen Diptychen die speciellen Memento für die Lebenden, wie für die Todten, denn mit den Worten: Pro universa fraternitate einerseits, und Omnium pausantium andererseits, waren sie nach dem Obigen nicht vollendet. Ueber das Memento für die Verstorbenen wissen wir nicht einmal näher, ob man für Einzelne namentlich betete. Sicher war dasselbe kein bloßes Anhängsel des Communicantes, wie dieses nach dem Missale mixtum scheinen könnte. Weil man nämlich in ihm nicht blos das Gedächtnis der Verstorbenen feierte, sondern für sie betete und opferte, mußte es in der Gestalt eines Fürbittengebetes auftreten, das dem Communicantes folgte.

In dem Missale mixtum trägt diese dem Communicantes folgende Oration die Aufschrift: Post nomina. Sie enthält Bitten um gnädige Aufnahme des Opfers zum Heil der Lebenden und besonders der Verstorbenen, welche durchweg in diesem Gebete erwähnt werden. Isidor bemerkt über sie: Tertia (oratio) autem effunditur pro offerentibus sive pro defunctis fidelibus, ut per id sacrificium veniam consequantur. Im Einklange hiemit lautet dieses Gebet in der Messe des sechsten Epiphanie-Sonntages: Omnipotens sempiterne Deus, adesto quaesumus precibus supplicantium tibi propicius et humilitatis sancte oblationem adtende placatus, ac praesta Domine ut sacrificium[1]) hoc quod offerimus et nobis omnibus proficiat ad

Propheten und schweigt von der seligsten Jungfrau und den Confessoren. Ob er sich auch in der Aufeinanderfolge der Memento an eine alte Vorlage hält, wage ich nicht zu entscheiden wegen der Memento für die Lebenden. Uebrigens kann er unter ihnen die in der Oration Post nomina enthaltenen verstehen. Merkwürdig sind auch die Anklänge in dem Memento für die Verstorbenen mit denen des römischen Missale. Die Oration lautet: Sanctorum tuorum Domine communicantes memorie *Patriarcharum Prophetarumque* tuorum non sumus immemores . . Memoramus etiam *Apostolos* tuos . . Facimus quoque et tuorum *Martyrum* mentionem . . Fidelium preterea tuorum in hac adhuc *peregrinatione* degentium nomina recensemus . . Non obliviscimur quoque *defunctos* nature nostre ac fidei socios (Qui nos praecesserunt cum signo fidei, Miss. Rom.). Sed precamur te Domine . . ut eis refrigeria tribuas sempiterne quietis (locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur, Miss. Rom.) (col. 134). [1]) Das Opfer ist die Eucharistie. Die Weihnachtsmesse lehrt dieses unbestreitbar in den Worten: Offerimus tibi Deus hostiam immaculatam, quam maternus uterus impolluta virginitate produxit . . Hostia que sola Deo placere prevalet, quia Dominus est. Hanc tibi summe pater offerimus pro sancta ecclesia ac requie fidelium defunctorum (col. 187).

salutem et defunctis praestetur ad requiem. Amen (col. 271). Offenbar ist jedoch diese Oration des Missale mixtum abgekürzt und zusammengezogen, und besaß das Gebet der apostolisch-spanischen Messe ausführlichere Memento für die Lebenden und besonders für die Verstorbenen, deren früher noch nicht gedacht war. Diese Annahme empfiehlt auch das römische Missale, dessen Oration: Hanc igitur oblationem ebenso auf das Communicantes folgt, wie die Oratio Post nomina des Missale mixtum, und welches in seinem ersten Theile nicht weniger eine erneuerte Aufopferung enthält, als die Oratio Post nomina. Was aber die Memento, besonders die für die Verstorbenen betrifft, so verlegte die letzteren wahrscheinlich Gregor I an ihre jetzige Stelle nach der Consecration und befahl das Gebet: Hanc igitur obl. mit den Worten: Diesque nostros etc. zu schließen. Als endlich die Spanier, die gallicanische Liturgie nachahmend, den Diptychen und Memento den Platz bei der Opferung anwiesen, erhielt auch die Oratio Post nomina daselbst ihren Platz.

13. Pax et illatio. Das sich unmittelbar an die Oratio post nomina anreihende Gebet kennzeichnet Isidor also: Quarta (oratio) post haec infertur pro osculo pacis et charitatis, ut reconciliati omnes invicem consocientur digne per sacramentum corporis et sanguinis Christi (c. 15). Es ist das vom Priester verrichtete, der Ertheilung des Friedenskusses vorangehende Gebet (orat. ad pacem), das in jeder Messe einen anderen Inhalt besitzt[1]). Nach dem Amen fährt der Priester fort: „Denn du bist der wahre Friede und die ungetheilte Liebe, der du mit dem Vater und h. Geiste als ein Gott lebest und regierest in Ewigkeit. Amen. Die Hände erhebend, spricht er: Die Gnade Gottes des allmächtigen Vaters, der Friede und die Liebe unseres Herrn Jesu Christi und die Gemeinschaft des h. Geistes sei immer mit uns allen. R. Und mit den Menschen, die eines guten Willens sind. Der Priester: Wie ihr hier stehet, gebet euch den Frieden. R. Meinen Frieden gebe ich euch, meinen Frieden anempfehle ich euch, nicht wie die Welt ihn gibt, gebe ich den Frieden. V. Ich gebe euch ein neues Gebot, daß ihr euch unter einander liebet. R. Meinen

[1]) Ad pacem oratio. Deus bonorum omnium copia et sanctorum indeficiens charitas, praesta nobis in bona voluntate concordiam, ut tua semper pacifici sequamur et faciamus praecepta Amen. Dom. II p. Epiph. (col. 249).

Frieden gebe ich euch usw. V. Lob und Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste. R. Meinen Frieden gebe ich euch usw. Der Priester nimmt die Patene, küßt sie, und reicht sie dar mit den Worten: Empfanget den Kuß des Friedens und der Liebe, damit ihr tauglich sein möget der hochheiligen Geheimnisse Gottes. Sogleich gibt er den Pax einem Diakon oder Knaben (puero) und dieser dem Volke."

In der alten spanischen Messe fand der Friedenskuß nicht an diesem Orte statt. Innocenz I tadelt es, daß zu seiner Zeit Einige die Neuerung eingeführt haben, den Pax vor dem Vollzug der Mysterien zu ertheilen und zu befehlen[1]). Zweifellos ist die Oratio ad pacem jüngeren Ursprungs und darum in der alten spanischen Liturgie nicht vorhanden. Nimmt man aber diese Oration und die zu ihr gehörenden Worte: „Denn du bist der wahre Friede usw." weg, streicht man ferner die Aufforderung zum Friedenskusse, was nach dem Briefe des P. Innocenz I nicht nur zuläßig, sondern geboten ist: so gestaltet sich die altspanische Messe folgendermaßen: „Die Gnade Gottes des allmächtigen Vaters, der Friede und die Liebe unseres Herrn Jesu Christi und die Gemeinschaft des h. Geistes sei immer mit uns allen .. Die Ohren zum Herrn. R. Wir haben sie bei dem Herrn. Aufwärts die Herzen. R. Wir erheben sie zu dem Herrn. Unserem Gott und unserem Herrn Jesus Christus, dem Sohne Gottes, der im Himmel ist, lasset uns würdiges Lob und würdigen Dank darbringen. R. Es ist würdig und gerecht. Es ist würdig und gerecht, dir immerdar Dank zu sagen, ewiger, allmächtiger Gott usw."[2]).

Jeder weiß, auf diese Weise (mit Ausnahme der Worte: Erhebet die Ohren usw.) lautet der Eingang der Präfation in der Liturgie der apostolischen Constitutionen und des Jacobus. Daraus erkennt man, daß in Spanien der Friedenskuß zwischen die Worte des Dankgebetes: „Die Gnade Gottes usw." und „Die Herzen himmelwärts" eingeschoben wurde, und daß er deshalb in der alten spanischen Liturgie an einem anderen Orte ertheilt wurde. Welches sein früherer Platz war, läßt sich nicht festsetzen. Enthalten vielleicht die Schlußworte des Citates aus Isidor: Ut reconciliati omnes invicem consocientur digne per sacramentum corporis et sanguinis Christi eine Reminiscenz an die Ertheilung desselben vor der Communion?

[1]) Innocent. ep ad Decent. n. 4 (p. 607). [2]) Miss. mixt 115 s.

Der die Illatio der mozarabischen Liturgie einleitende Wechselgesang von Priester und Volk wurde angeführt. Den Inhalt der Illatio selbst charakterisiert Isidor also: Quinta deinde infertur inlatio in sanctificatione oblationis, in qua etiam ad *Dei laudem terrestrium creaturarum*, virtutumque coelestium angelorum universitas provocatur et Hosanna in excelsis cantatur. Weil der Höhepunkt der sanctificatio oblationis die Consecration ist, begreift Isidor unter dem fünften Gebete das von den irdischen Creaturen Gott dargebrachte Lob, oder die Präfation, sodann das Trisagion, oder seine Lobpreisung durch die himmlischen Kräfte, wie das in der mozarabischen Messe mit: Oratio *post Sanctus* bezeichnete Gebet und die Consecration selbst. Im engeren Sinne begreift demnach die Illation das von der Gesammtheit der irdischen Geschöpfe dargebrachte Lob Gottes. Während aber das Dankgebet der apostolischen Liturgie Himmel und Erde, Luft und Feuer usw. zum Lobe Gottes aufruft, ist es in der Illation der mozarabischen Messe das Geheimnis des Festes (Ostern, Pfingsten usw.) oder das Leben des Heiligen, um dessen willen Gott gelobt und gedankt wird. Schwerlich wird jedoch jemand glauben, die Worte: Universitas terrestrium creaturarum bezeichnen diesen Inhalt der mozarabischen Illation, wohingegen sie die Beschaffenheit des apostolischen Dankgebetes treffend charakterisieren. Das drängt zu der Annahme, zur Zeit Isidor's († 636) habe die Illation theilweise noch die Gestalt des alten Dankgebetes besessen. Wirklich lassen sich auch Spuren von demselben in den schon erwähnten Messen der Epiphaniesonntage und Quatember nachweisen. Wie in Gallien das umfangreiche alte Dankgebet auf die Contestationen verschiedener Messen vertheilt wurde, so machte man es anfänglich auch in Spanien mit den Illationen. In den Officien der Feste verdrängten die durch das Kirchenjahr beeinflußten Gebete die der alten Liturgie alsbald. An den Ferien und Sonntagen, besonders jenen, welche damals mit den Festen noch in keiner näheren Verbindung standen, erhielten sich hingegen die Illationen der alten Messe unter und neben den dem mozarabischen Ritus eigenthümlichen Gebeten. Aus ihnen ist darum das Dankgebet der apostolisch-spanischen Messe zu reconstruieren. Um allzu große Wiederholungen zu vermeiden, wird dasselbe am Schluße der Abhandlung mitgetheilt. Ohne alle weitere Zuthat haben wir daselbst die in den Illationen des Missale mixtum enthaltenen

Fragmente des alten Dankgebetes an einander gereiht, und dem auch nur oberflächlichen Kenner der Liturgie der apostolischen Constitutionen wird die große Uebereinstimmung beider Dankgebete in die Augen springen.

14. Trisagion und Consecration. Das Trisagion schließt die Illation theils durch die Formel: Quem cum patre et spiritu sancto adorant angeli et archangeli, throni, dominationes et potestates ita dicentes: Sanctus Sanctus Sanctus (col. 116), theils durch die Worte: Cui merito omnes angeli et archangeli non cessant clamare quotidie una voce dicentes etc. (col. 245), theils durch: Quem te cum patre et cum spiritu sancto omnes angeli laudare non cessant, ita dicentes etc. (col. 267). Weil sich alle diese Formeln nicht auf die Trinität, sondern speciell auf den Sohn beziehen, so wurde in der spanischen Messe das Trisagion nicht, wie in der Liturgie der apostolischen Constitutionen, vor dem Dank für die Erlösung durch Christus, sondern nach demselben recitiert. Dasselbe lautet in der Messe des Jacobus: Respondeat Chorus. Sanctus S. S. Dominus Deus Sabbaoth. Pleni sunt celi et terra gloria majestatis tue. Osanna filio David. Benedictus qui venit in nomine Domini. Osanna in excelsis. Agyos Agyos Agyos, Kyrie, o theos (col. 549). Wie die Oratio post sanctus des fünften Fastensonntages zeigt, in der die Worte stehen: Que in celestibus sine defectu psallitur ab angelis, et hic solenniter decantatur a populis (col. 376), wurde es von dem gesammten Volke gebetet.

Der gallicanischen Messe conform folgt auch in der mozarabischen dem Trisagion die Oratio post sanctus, hier wie dort an das Sanctus oder Benedictus des Trisagion unmittelbar anknüpfend. Der Heilige und Gebenedeite ist Jesus, der Fürsprecher beim Vater und Mittler für unsere Sünden (col. 246), die Versöhnung (propitiatio) der Sünden und aller Gläubigen (col. 255). Christum igitur rogemus auctorem, quem scimus nobis celebrandum esse post mortem, ipsum Dominum et redemptorem eternum (col. 262). Qui sacrificandam novam legem sacerdos Dei verus instituit, hostiam se tibi placitam et ipse obtulit et *a nobis jussit* offerri (col. 250). Vere sanctus, vere benedictus Dominus noster Jesus Chr. filius tuus. Qui repudiata immundorum cogitatione libaminum simplicem

ritum nove sanctionis instituit, docuitque discipulos suos inter hec sacrosancta solennia innocentiam puram vovere et Deo soli hostiam laudis offerre Ipso Domino redemptorique nostro eterno (col. 272[1]).

So lautet der Inhalt dieser Oration nach Meßformularien, welche die Gebete meistens dem alten spanischen Missale entlehnt haben. Sie drücken ebenso bestimmt den Opfercharakter der Eucharistie aus, als sie dadurch mit dem Eingang des römischen Meßkanons im Einklang stehen, welcher von der Oration: Te igitur mit der Bitte: Uti accepta habeas et benedicas haec munera etc. auf die Fürbitten (Memento und Diptychen), sodann auf die Orationen: Communicantes und Hanc igitur übergeht und mit der erneuerten Bitte: Quam oblationem . . acceptabilem facere digneris, schließt. Die mozarabische Messe enthält dementsprechend das erste römische Oblationsgebet: Te igitur in der Oratio Post Sanctus, sodann (mit Uebergehung des Memento, Communicantes und der Oration: Hanc igitur obl.) das der römischen Oration: Quam oblationem correspondierende, der Consecration gleichfalls unmittelbar vorhergehende, Gebet: Adesto Jesu .. sanctifica hanc oblationem etc., so daß Anfang und Schluß dieses Gebetscyklus in beiden Liturgien übereinstimmen und die Differenz blos in dem Mangel der Memento, Communicantes usw. in der mozarabischen Messe besteht. Wer möchte bei diesem Sachverhalt zweifeln, daß die angegebenen, in der mozarabischen Messe an diesem Orte fehlenden Gebete in der apostolisch-spanischen Liturgie ihren Platz gleichfalls hier hatten? Papst Innocenz I bezeugt nämlich einerseits die Abstammung der spanischen Messe von der römischen und andererseits mißbilliget er die Neuerung Einiger, welche die Fürbitten und Diptychen vor dem Dankgebete recitierten. Ohne Zweifel verpflanzte sich diese Neuerung von Gallien nach Spanien, und in Folge dessen wurden in der gothisch-spanischen und mozarabischen Messe die genannten Gebetstheile, statt vor der Consecration, vor der Illation verrichtet. Ein Indicium für die Richtigkeit dieser Annahme gewährt die Oratio Post Sanctus der Messe des zweiten Epiphaniesonntages, sofern sie mit der Aufopferung der Eucharistie die Erinnerung an die ehemals mit ihr verbundenen Memento usw. verknüpft. Sie lautet

[1]) Ausführlicher und markierter bringt den Opfercharakter der Messe die oratio post sanctus des siebenten Epiphaniesonntages zur Geltung (col. 277).

also: Vere sanctus, vere benedictus D. N. J. Ch. filius tuus. Ille patriarcharum fides, ille plenitudo legis, ille umbra veritatis, ille praedicatio prophetarum, ille apostolorum magister, ille omnium credentium pater, ille debilium firmamentum, ille infirmantium virtus, ille redemptio captivorum, ille viventium salus, ille morientium vita. Qui sacrificandam novam legem sacerdos Dei verus instituit hostiam se tibi placitam et ipse obtulit et a nobis jussit offerri (col. 250). Ich verkenne den Unterschied zwischen diesem Gebete und den Fürbittengebeten nicht, daß aber die Oration gerade an diesem Orte der Patriarchen, Propheten usw., der Lebenden und Verstorbenen gedenkt, klingt doch wie eine Reminiscenz an die Memento und Communicantes der alten Liturgie.

Nach der gewöhnlich mit den Worten: Dominus et redemptor noster schließenden Oratio post Sanctus faltet der Priester die Hände und spricht, sich vor dem Altare verneigend: Adesto, adesto Jesu bone pontifex in medio nostri, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum, sanctifica hanc oblationem, ut sanctificata sumamus per manus sancti angeli tui, sancte Domine ac redemptor aeterne. Dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur etc. (col. 116). Dieses Gebet gehört in seiner jetzigen Gestalt einer späteren Zeit an, wie die Wiederholung der die Oratio post Sanctus schließenden Worte Dominus ac redemptor und die Aufschrift des nachfolgenden Gebetes: Oratio post pridie zeigt. Das Gebet Adesto enthält nämlich die Worte Qui pridie nicht und doch trägt die folgende Oration die Aufschrift von ihm. Die Mozaraber ließen also die Worte Qui pridie weg und setzten an ihre Stelle die obigen: Adesto .. tradebatur. So argumentieren Le Brun (col. 277) und Lesleus (col. 550 e). Allein die Liturgie des Marcus, Jacobus usw. beginnt die Consecrationsformel mit: In qua nocte tradebatur, weßwegen dieses wohl auch der Anfang der spanischen Formel war. Wenn aber Lesleus die Fassung: Qui pridie quam pateretur, in qua nocte tradebatur empfiehlt, so scheint das doch gar zu hart. Nach meinem Ermessen lautete der Schluß des alten Gebetes . . ut sanctificata sumanus per manus s. angeli tui. Dominus noster Jesus Chr. in qua nocte tradebatur. Die Aufschrift der folgenden Oratio post pridie kam, wie die der vorhergehenden: post Sanctus, aus der gallicanischen Liturgie in die mozarabische (oben S. 220). In qua nocte tradebatur, fährt

das mozarabische Missale fort, accepit panem et gratias agens benedixit ac fregit deditque discipulis suis dicens: Accipite et manducate. Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur (Hic elevatur corpus). Quotiescumque manducaveritis, hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem postquam coenavit dicens. Hic est calix novi testamenti in meo sanguine, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum (Hic elevetur calix coopertus cum filiola). Quotiescumque biberitis hoc facite in meam commemorationem. Et cum perventum fuerit ubi dicit: In meam commemorationem, dicat presb. alta voce (omnibus diebus preter festivis, pari modo ubi dicit: In claritatem de celis. Et qualibet vice respondeat Chorus: Amen). Quotiescumque manducaveritis panem hunc et calicem istum biberitis, mortem Domini annunciabitis donec veniet in claritatem de celis. Amen. Die in Parenthese eingeschlossenen Worte gehören einer sehr jungen Zeit an, die Consecrationsformel selbst ist hingegen die ursprüngliche. Aber selbst die nach mozarabischem Ritus celebrierenden Priester bedienen sich ihrer nicht mehr, sondern der römischen[1]). Forma ista consecrationis ponitur, ne antiquitas ignoretur, sed hodie servatur traditio ecclesiae, bemerken Lesleus und Le Brun.

15. Die Oratio Post pridie. Die der Consecration folgende, nach dem Vorgang der gallicanischen Messe post pridie überschriebene Oration, charakterisiert Isidor auf folgende Weise: Porro sexta (oratio) exhinc succedit conformatio sacramenti, ut *oblatio*, quae Deo offertur, *sanctificata per spiritum sanctum*, Christi corpori ac sanguini conformetur[2]). Der Heilige bringt in diesem Gebete blos zwei Momente zur Geltung, die Oblation und die Epiklese, obwohl die Orationen des Missale deren vier, die Anamnese, Oblation, Epiklese und Exomologese namhaft machen. Daß diese Aufzählung die genauere ist, lehrt auch die alte Liturgie. Isidor berichtet jedoch insofern richtig, als in den Orationen des Missale mixtum die Epiklese, neben der Oblation, hauptsächlich hervortritt. Weil er sodann Oblation und Epiklese als

[1]) Der i. J. 923 nach Spanien zur Prüfung der Liturgie gesandte päpstliche Legat verlangte die Vertauschung der altspanischen Consecrationsformel mit der römischen. [2]) *Isid.* De officiis 15 n. 3 (p. 381). Hittorpius cum mss suis edidit: confirmatio . . confirmetur. *Azevedo.*

Eine Oration faßt und der Oblation die Anamnese ebenso zweifellos vorhergieng, als sich an die Epiklese die Exomologese anschloß, so darf man daraus folgern, zur Zeit des Heiligen habe diese Oration bereits eine ähnliche Gestalt gehabt, wie sie in den ältesten Sonntagsmessen erhalten ist. Von diesen Messen enthalten einige alle vier Bestandtheile des Gebetes nach der Consecration, obwohl der alten Liturgie gegenüber abgekürzt und zu Einer Oration verschmolzen[1]). Andere besitzen blos das eine oder andere Moment dieses Gebetes, wie die gallicanische Liturgie. Wenn die genannte Oration alle vier Bestandtheile anführt, nimmt die Anamnese, oder das Gedächtnis des Leidens, der Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft Christi, in Uebereinstimmung mit der alten Liturgie, den ersten Platz ein. Den zweiten besitzt, gleichfalls den übrigen Liturgien conform, das Opfergebet, d. h. die Darbringung des in der Eucharistie gegenwärtigen Christus. Fratres *commemorationem* passionis, mortis et resurrectionis D. N. J. Ch. filii tui precamur omnipotens pater, ut has *hostias* sancto altario tuo superpositas intendas propicius, sanctifices et benedicas ac sumentibus ad salutem pertinere concedas. Dom. V p. Epiph. (col. 267). Besondere Beachtung verdient die Oration der Messe des Ostermontags wegen ihrer Aehnlichkeit mit der des römischen Missale[2]). Dieselbe ist nämlich so offenkundig, daß sie sich entweder aus der alten römisch-spanischen Liturgie vererbt hat,

[1]) Post pridie. Vitam nostram Domine unigeniti tui *mortem* votiva confessione promerentes *resurrectionem* ejus et *ascensionem* in celis fide indubitata fatemur, vetus (sic; venturus?) quoque rursus ac pro meritis singulos *judicaturus*: reatu licet trepidi, sed tua freti misericordia prestolamur (Anamnese). Ob hoc ergo quaesumus famulantes, ut *oblationem* hanc spiritus tui permixtione sanctifices et corporis ac sanguinis Domini nostri J. Ch. plena *transformatione* conformes (Epiklese). Ut hostia qua nos redemptos esse meminimus, *mundari a sordibus facinorum* mereamur, nec nos transfixos vulnere a tua reprobes curatione. Medicus enim es, egri sumus, misericors es, nos miseri. Ergo qui tibi nostra non abscondimus vulnera, quibus placaris, sana nos sacrificio (Exomologese). Amen. Dom. II p. Epiph. (col. 250). [2]) Nach der Anamnese fährt sie fort: Hanc quoque oblationem ut acceptam habeas et benedicas supplices exoramus, sicut accepta habuisti munera Abel pueri tui justi et sacrificium patriarche *nostri* Abrahe et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech. Descendat (damit beginnt die Epiklese) hic queso invisibiliter benedictio tua sicut quondam in patrum hostiis descendebat. Ascendat odor suavitatis in conspectu divine majestatis tue ex hoc sublimi altario tuo per manus Angeli tui et deferatur in ista solennia Spiritus tuus sanctus qui tam *adstantis quam offeren-*

oder etwa im sechsten Jahrhundert aus der römischen Messe in die mozarabische aufgenommen wurde. Für die zweite Annahme zeugt der in der Epiklese gemachte Unterschied zwischen dem blos anwesenden und opfernden Volke (tam adstantis quam offerentis). Ein solcher Unterschied würde vor dem sechsten Jahrhundert nicht gemacht worden sein, da in der alten Zeit alle anwesenden Gläubigen (mit wenigen Ausnahmen) opferten. Uebrigens schließt das nicht aus, daß dieses Opfergebet aus der ältesten spanischen Liturgie in die mozarabische übergieng. Ferner ist diese Oration darum von Interesse, weil die Spanier des sechsten Jahrhunderts das Oblationsgebet der römischen Messe nicht an dieser Stelle eingereiht haben würden, wenn sie die Oration Post pridie nicht für die Nachfolgerin der im römischen Missale nach der Consecration aufgezeichneten Gebete gehalten hätten.

Das Vorhandensein der Epiklese in der mozarabischen Messe bezeugt die in Rede stehende Oration zweifellos. Der h. Geist wird über die Eucharistie herabgerufen, damit er sie heilige. Emitte spiritum tuum de sanctis coelis tuis quo sanctificentur oblata (Dom. I Quadrag. 304). Wie aber die Werke ad extra überhaupt der Trinität oder Gott zukommen, wenn sie auch einer Person besonders zugeschrieben werden, so auch die Heiligung der Eucharistie. Deshalb wird gebetet, ut in eodem spiritu, quo te in carne virginitas incorrupta concepit, has hostias *trinitas indivisa* sanctificet (In Nativ. Dom. 189). Aus demselben Grunde wird statt des h. Geistes der Vater oder Gott angerufen. Precamur omnipotens *pater*, ut has hostias . . sanctifices et benedicas ac sumentibus ad salutem pertinere concedas (Dom. V p. Epiph. 267). *Deus*, qui es sanctificator oblationum . . tu benedictione gratiae tuae et appositum tibi sacrificium sanctifica, et jejunantium pectora ab omni contagione delictorum emunda (Fer. 4 p. Dom. V Quadrag. 383 s.).

Die durch den h. Geist bewirkte Heiligung bezieht sich zunächst auf die Eucharistie. Welcher Art sie war, zeigt das folgende: Quesumus, ut oblationem hanc Spiritus tui permixtione sanctifices, et corporis ac sanguinis Domini nostri Jesu

tis populi, et oblata pariter et vota sanctificat. Ut quicumque ex hoc corpore libaverimus, sumamus nobis medelam anime . . Ut vere hic sanguis sacer filii tui Domini nostri ita peccata nostra diluat potatus, sicut quondam nos redemit effusus. R. Amen (col. 491).

Christi *plena transformatione conformes*, ut hostia, qua nos redemptos esse meminerimus, mundari a sordibus facinorum mereamur (Dom. II p. Epiph. 250). Darüber darf man aber nicht übersehen, daß durch die Heiligung der Eucharistie zugleich der Empfänger derselben geheiliget werden sollte. Manchmal kommt dieses Moment allein zum Vorschein[1]). Um daher die Bedeutung der mozarabischen Epiklese richtig darzustellen, darf nicht blos ein Moment, sondern es müssen beide ins Auge gefaßt werden. Sie werden auch insofern mit einander verbunden, als der h. Geist (Gott) angerufen wird, die Eucharistie zu heiligen, damit die Verwandlung in den Leib und das Blut Christi den Empfänger heilige. Weil die Eucharistie als solche ihrem Empfänger zum Tode gereichen kann, ist es weder überflüssig, noch die Consecration beeinträchtigend, wenn um ihre heiligende Wirkung insbesondere gebeten wird, sondern in dieser Anrufung offenbart sich vielmehr die Vollendung der Wandlung (*plena* transformatione conformes).

Wenn Hoppe dagegen einwendet: „Die Ausdrücke benedicere und sanctificare haben, sobald sie bezüglich der eucharistischen Elemente gebraucht werden, in der liturgischen Sprache vor der Consecration den bestimmten Begriff der Consecration (als solche faßt er die Epiklese), und es ist nicht einzusehen, wie dieselben Worte in einem und demselben liturgischen Acte plötzlich, d. h. unmittelbar nach der Consecration eine andere Bedeutung gewinnen sollten“[2]): so lehrt nachstehende Oration, daß dem doch so ist. Unde, (heißt es in Octava Pasche 574), per ipsum (Christum) te Deus pater exposcimus, ut illo spiritu haec oblata sanctifices, quo olim in discipulos insufflasti credentes. Sicque nos participatione hostiae hujus percipiamus meritum sanctitatis. In dem ersten Satze ist ebenso sicher von der sanctificatio der oblata, als in dem zweiten von der sanctificatio der Empfänger die Rede. Der Fehler Hoppe's liegt darin, daß er die Bedeutung der ersten sanctificatio als consecratio für zweifellos wahr hält. Gerade die obige Stelle zeigt, wie sie zu verstehen ist. Die sanctificatio des h. Geistes wird in der Epiklese mit der Mittheilung des h. Geistes an die Apostel in Parallele gesetzt.

---

[1]) Sic quoque Domine sanctificatio et benedictio tua defensio est et mundatio nostra (Fer 4 Paschae 502). Diese Worte stehen unmittelbar nach dem Opfergebet und vertreten zweifellos die Epiklese. [2]) Hoppe, Die Epiklesis S. 77 not. 164.

Wie sie durch die Mittheilung des h. Geistes nicht erst zu Aposteln gemacht wurden (das geschah zuvor durch Christus), sondern durch sie die Kraft erhielten, Sünden zu vergeben und zu heiligen: so wird durch die Epiklese Brod und Wein nicht consecriert, denn das geschieht durch das Sprechen der Einsetzungsworte, sondern der h. Geist ertheilt der Eucharistie noch eigens die Kraft, die Empfänger derselben zu heiligen[1]).

Endlich sei noch auf die Verwandtschaft der citierten Epiklese in der Ostermontagsmesse mit dem römischen Missale aufmerksam gemacht. Häufig bestreitet man die Annahme, die Oration: Supplices te rogamus enthalte die Ueberbleibsel der alten Epiklese. Niemand kann jedoch läugnen, daß die citierte Oration des mozarabischen Missale das Gebet: Supplices te rog. durchweg, und zwar theilweise wörtlich berücksichtiget, und zweitens, daß es die ihm entlehnte Oration Supplices als Epiklese faßt. Wenn das aber in so früher Zeit geschah, liegt hierin ein starker Beweis für den Epiklesen-Charakter dieser Oration.

Die mozarabische Oration weicht desungeachtet von der des römischen oder gregorianischen Missale ab und zwar durch den im römischen Missale fehlenden Satz: Descendat hic queso invisibiliter benedictio tua sicut quondam in patrum hostiis descendebat; denn die übrigen Zusätze sind blos Erweiterungen des Gebetes Supplices te rogamus, wie sie oft vorkommen. Dem spanischen Bearbeiter der citierten Oration Post pridie muß darum ein älteres römisches Gebet vorgelegen haben, welches die Bitte um die Herabkunft des h. Geistes (benedictio) enthielt. Dieses war zur Zeit des Gelasius der Fall. Er schreibt nämlich: Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem coelestis spiritus invocatus adveniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobatur[2])? In dem gelasianischen Sacramentar besaß darum die Oration Supplices (zwischen den Worten omnipotens Deus und jube haec perferri) eine Anrufung des h. Geistes, daß er über das Opfer herabkomme, die vielleicht lautete: Descendat hic Spiritus sanctus, sicut quondam in patrum hostiis descendebat et jube etc.

[1]) Wenn die Epiklese zur Verwandlung von Brod und Wein nothwendig wäre, könnte sie weder in jeder Messe in den Ausdrücken wechseln, noch in einigen Messen gänzlich fehlen und doch ist beides in der mozarabischen Liturgie der Fall. [2]) *Gelas.* Fragm. VII (ed. Thiel 486).

Endlich findet sich das Gebet der Exomologese in einigen Messen deutlich, wie das oben (S. 224 Anm. 1) angegebene Citat (Dom. II p. Epiph. 250) zeigt. Die Oration Post pridie der Messe in jejunio Kalendarum Novembrium besteht blos aus ihr. Multe, lautet dieselbe (655), sunt aversiones nostre: quibus impediti a te recessimus, nec oculos ad celum sublevare audemus. Sed tu qui inspicis nos dejici conscientia nostra, alleva nos miseratione gratuita. Ut hoc sacrificium pro delictis nostris miseratus accipiens, ab omni nos crimine propiciatus emundes. Amen. Meistens zerfließt jedoch dieses Schuldgebet mit der Epiklese, sofern man in demselben den h. Geist um Befreiung von Sünden und Heiligung anrief[1]). Das der Oration Post pridie unmittelbar folgende Gebet: Te praestante sancte Domine, quia tu hec omnia nobis *indignis servis tuis*, valde bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis, ac prestas nobis, ut sit benedicta a te Deo nostro in secula seculorum. R. Amen, weist gleichfalls durch indignis servis auf dasselbe zurück.

Mit den Worten: Te praestante etc. endiget eigentlich der Kanon. Der förmliche Schluß desselben, die Doxologie des römischen Missale: Per ipsum, cum ipso etc. fehlt, wie nirgends der Segnung von Milch, Honig usw. gedacht wird, so daß dieser Bestandtheil der mozarabischen Liturgie vom römischen Missale Licht erhalten muß. Die spanische Liturgie bezieht nämlich die Worte: Sanctifices blos auf die Eucharistie und schließt den Kanon, nach dem Vaterunser, mit: Per D. N. J. Ch.

16. Brodbrechung, Symbolum, Vaterunser und Fürbittengebet. Der Opferhandlung folgte die Vorbereitung auf die Communion durch Brechung der Hostie, die auf folgende Weise eingeleitet wurde. „Der Priester nimmt den Leib des Herrn von der Patene, hält ihn über den unbedeckten Kelch und spricht mit lauter Stimme an allen Fest- und Sonntagen, außer an den Orten, an welchen eine eigene Antiphon ist, bei dem Brechen des Brodes: Der Herr sei immer mit euch. R. Und mit deinem Geiste. Den Glauben, den wir im Herzen tragen, wollen wir mit

[1]) Domine sacrificia dependentes supplices flagitamus, ut effundas in his hostiis sancti tui spiritus largitatem. Ut dum a te benedicta sumimus, omni nos benedictione refectos et a criminum vinculis liberatos, omnibus modis gaudeamus. Amen (col. 245).



dem Munde bekennen." Bezüglich dieser der Brodbrechung vorhergehenden Antiphon ist zu bemerken, daß die ferialen Messen eigene Antiphonen besitzen[1]). Hatten aber die Ferien der Fastenzeit (die am frühesten ein Officium erhielten) eigene Antiphonen, so um so mehr die mit einem Officium ausgestatteten Sonn- und Festtage. Sie wurden jedoch durch die auf die Recitation des Symbolums sich beziehende Antiphon: „Den Glauben, den wir im Herzen tragen usw." verdrängt, welche, wie den ganzen Ritus der Recitation des Symbolums, die dritte toletanische Synode (589) einführte. Die mozarabische Liturgie besaß demnach wahrscheinlich vor dem Jahre 589 Antiphonen vor der Brodbrechung.

Dieser Antiphon, sollte man glauben, sei unmittelbar das Brechen des Brodes selbst gefolgt. Dem ist jedoch nicht so, sondern nach derselben „erhob der Priester (an den Sonn- und Festtagen) den Leib Christi, damit er von dem Volke gesehen werden konnte und es sprach der Chor das nicänisch-constantinopolitanische Symbolum in zwei Abtheilungen." Das Symbolum trennte demnach beide Theile. Wie ist dieses zu erklären? Der dritten toletanischen Synode entsprechend „soll in der Messe nach dem Vorschlage des Königes vor dem Gebete des Herrn das Symbolum von Constantinopel mit heller Stimme gesungen werden." Obwohl der Annahme, auf den Antrag des Königs Reccared sei das Symbolum erst in die spanische Messe gekommen, keine bedeutenden Schwierigkeiten entgegenstehen, so verdient doch auch die Ansicht, das Glaubensbekenntnis sei bereits früher in einigen Theilen Spaniens während der Messe gebetet worden, Berücksichtigung. Noch zu Ende des vierten Jahrhunderts behandelt Ambrosius das Symbolum als Arcanstück[2]), so daß es in dem fünften und sechsten Jahrhundert als solches in Spanien gegolten haben mag. Die harten Verfolgungen, welche die Katholiken durch die arianischen Eindringlinge erlitten, mögen einige Bischöfe veranlaßt haben, dasselbe in die Messe aufzunehmen, um die Gläubigen im katholischen Bekenntnisse zu befestigen[3]). Dieses um so mehr, als es auch im Orient geschah. Als

---

[1]) Sie lauten theils: Fiat misericordia tua Domine super nos, sicut speravimus in te (cf. col. 309 313 323 333 342 347 352), theils: Tu Domine da escam nobis in tempore opportuno, aperi manum tuam et imple omnem animam benedictione (cf. col. 358 383 400 405). [2]) Cave ne incaute symboli et dominicae orationis divulges mysteria. *Ambr.* de Cain 1, 9 n. 37 (p. 172). [3]) Die Messe Sancte Eulalie Virginis gedenkt in der Oratio ante orationem dominicam (col. 170) ebenso der Reci-

Arcanstück mußte es aber in der Messe der Gläubigen eingereiht werden, weswegen es die Liturgie des Basilius und Chrysostomus nach dem Friedenskusse und der Opferung besitzt. Außerdem eignete sich als zweiter Ort für seine Recitation die Stelle unmittelbar nach dem Kanon. Orient wie Occident schieden die mit dem Kanon schließende eigentliche Opferhandlung bestimmt und scharf von der mit dem Vaterunser beginnenden Abendmahlsfeier. In dem gelasianischen Sacramentar ist dieses so sehr der Fall, daß an dem genannten Orte die in der Woche gefeierten Feste und Fasttage den Gläubigen verkündiget werden. Darum verlegten auch die Bischöfe, welche das Symbolum aufgenommen hatten, es an diese Stelle. Von dieser Uebung hatte Reccared gehört und weil er sie in seinem ganzen Reiche eingeführt wissen wollte, acceptierte die dritte Generalsynode zu Toledo, auf welcher die Bischöfe des ganzen Reiches versammelt waren, seinen Vorschlag. Auf diese Weise erklärt sich das Auffallende des mozarabischen Ritus genügend.

Nach der Recitation des Symbolums findet die Brodbrechung statt. „Die Eucharistie in der Mitte brechend, legt der Priester die eine Hälfte auf die Patene, von dem andern Theile macht er fünf Partikeln und legt auch sie auf die Patene. Hierauf nimmt er den andern Theil, bricht denselben in vier Partikeln und legt sie gleichfalls in der vorgeschriebenen Ordnung auf die Patene" (col. 118). Dieser Ritus kam wahrscheinlich aus der gallicanischen Liturgie in die spanische. Die i. J. 567 zu Tours gehaltene Synode schrieb nämlich vor, die eucharistischen Partikeln sollen nicht willkürlich, sondern in Kreuzesform auf den Altar gelegt werden (can. 3), ein Kanon, der in dem mozarabischen Ritus eine weitere Ausbildung erhielt. Die Hostie wurde in neun Partikeln zertheilt, welche die nachfolgenden christlichen Mysterien symbolisierend von ihnen die Namen 1) Corporatio (Menschwerdung), 2) Nativitas, 3) Circumcisio, 4) Apparitio (Erscheinung), 5) Passio, 6) Mors, 7) Resurrectio, 8) Gloria, 9) Regnum erhielten. Sie wurden so in Kreuzesform auf die Patene gelegt, daß die fünf ersten Partikeln den verticalen, Mors und resurrectio den Querbalken desselben bildeten. Die achte und neunte Partikel legte man an der Seite desselben nieder, denn das Thronen Christi (gloria) zur Rechten

tation des Symbolums in der Messe, als der miserie nostre. Sollte diese Messe um die genannte Zeit verfaßt sein, so lieferte sie einen positiven Beweis für das Gesagte. Ueber solche Bedrängnisse vergleiche man auch das Gebet: Ad orationem dominicam (col. 150 s.).

der Majestät im Himmel als Hoherpriester (Hebr. 8, 1), bis seine Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt werden (Regnum Hebr. 10, 13), gehört zwar zum Opfer, aber nicht zum Kreuzesopfer im strengen Sinn. Weil in der patristischen Periode das Geheimnis der Beschneidung nicht besonders betont wird, weil erstmals die genannte Synode von Tours von dem Feste der Beschneidung redet, das Isidor in der Schrift de officiis noch nicht erwähnt, war der beschriebene Ritus auf keinen Fall vor dieser Synode, wahrscheinlich nicht einmal zur Zeit Isidor's vorhanden, denn er gedenkt desselben nicht.

„Sogleich, fährt die obige Rubrik fort, reiniget er die Finger sorgfältig, bedeckt den Kelch und macht das Memento für die Lebenden (fiat memento pro vivis). Hernach spricht der Priester vor dem Vaterunser diese Oration: Oremus etc." (col. 118[1]). Der Inhalt dieser Oration wechselt mit den Festen und Zeiten, weswegen jede Messe eine eigene, theilweise umfangreiche, besitzt. Meistens leitet der letzte Satz derselben die Recitation des Vaterunser ein. Vom Priester laut vorgebetet, respondierte das Volk nach jeder Bitte mit Amen und nach den Worten: Panem nostrum etc. mit: Quia tu es Deus. An die letzten vom Volke gesprochenen Worte: Sed libera nos a malo anknüpfend, spricht der Priester die in alle Messen unverändert aufgenommene Oration: Liberati a malo. „Befreiet von dem Uebel, im Guten stets bestärkt, mögen wir würdig sein, dir unserem Gott und Herrn zu dienen. Mache, o Herr! ein Ende unsern Sünden; gib Freude den Bedrängten, schenke Freiheit den Gefangenen, den Kranken Gesundheit, den Gestorbenen Ruhe. Verleihe Frieden und Sicherheit in allen unseren Tagen, brich die Frechheit unserer Feinde und erhöre o Gott, die Gebete aller deiner Knechte, der gläubigen Christen, an diesem Tage und zu jeder Zeit. Durch unsern Herrn Jesus Christus deinen Sohn, der mit dir lebt und regiert in der Einigkeit des h. Geistes als Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. R. Amen" (col. 119).

Weil in der alten römischen Liturgie das Vaterunser nicht an diesem Orte stand, sondern von Gregor I dahin verlegt wurde, richtete sich die mozarabische Liturgie in diesem Punkte nach dem

[1]) In missa Mozarabum solemnis vox *Oremus* bis tantum a sacerdote dicitur, primum ante *agios*, et rursus ante capitulum hoc quod orationi Dominicae praemittitur, quibus locis illud *Oremus* per errorem irrepsit; nam ritu Gotho-Hispano sacerdotis non erat populum admonere cum orandum erat, proclamando *Oremus*, sed ad diaconum id muneris pertinebat. Missale mixtum 559a.

gregorianischen Sacramentar. Wie verhielt es sich aber vor Gregor I? Kam damals das Gebet des Herrn in der Messe vor und welche Stelle nahm es ein?[1]) Seine Existenz in der Messe vorausgesetzt, scheint sicher zu sein, daß es früher einen anderen Platz inne hatte; denn, abgesehen von der Vorschrift Gregor's I, verordnet die Rubrik des mozarabischen Missale, der Priester reinige nach der Brodbrechung die Finger, mache das Memento für die Lebenden und bete dann das Vaterunser (col. 118). Lesleus bemerkt hiezu (558 k): Deinde rubrica monet, ut fiat *memento pro vivis;* et hoc recens institutum, in quo neque cum ritibus Romanis, neque cum Gotho-Hispanis conveniunt. Daß das Nicht-Uebereinstimmen mit dem römischen und gothisch-spanischen Ritus das Merkmal eines jungen Ursprungs dieser Rubrik sei, ist offenbar ein Fehlschluß; denn es kann dieses ebenso für ein sehr hohes Alter derselben zeugen, für ein Alter, in welchem dem Vaterunser ein Memento für die Lebenden vorangieng.

Was ist das für ein Memento? Dem Priester die Verrichtung eines Gebetes vorzuschreiben, ohne das Gebet selbst anzugeben, wäre doch mehr als seltsam. Dasselbe gilt von der bald darauf folgenden Rubrik: Et dicat sacerdos: Memento pro mortuis (col. 120). Es muß in der ältesten spanischen Liturgie ein Memento für die Lebenden und Gestorbenen vorgekommen sein, und da nicht anzunehmen ist, die Rubrik sei geblieben, das Memento aber gänzlich ausgefallen, fragt es sich, wo steht es?

Von der durch Gregor I constatierten Thatsache ausgehend, das Vaterunser habe in der alten römischen und darum auch in der spanischen Liturgie einen anderen Platz eingenommen, denke man sich dasselbe weg, dann folgen der Rubrik: Fiat Memento pro vivis die Worte: Liberati a malo. Diese Worte mögen eine Folge der letzten Worte des Vaterunser sein, die ihnen folgenden eignen sich hingegen vollständig für ein Memento der Lebenden und Verstorbenen. Um der Vergleichung willen nahmen wir das Gebet in wortgetreuer Uebersetzung auf. Ebenso entspricht ein Memento an dieser Stelle der alten Liturgie. Nachdem der Priester in der clementinischen Liturgie den Kanon mit der Doxologie, dem Gruße des Bischofes: Der Friede Gottes sei mit euch (sammt dem Responsorium) geschlossen, ruft der Diakon: „Noch einmal lasset uns Gott bitten für die Kirche und das Volk“[2]). Scheidet man in

---

[1]) Man vergleiche hierüber oben S. 26. [2]) Vgl. Probst, Liturgie der ersten Jahrh. S. 272.



der mozarabischen Messe das Symbolum und Vaterunser, als spätere Zusätze, aus, dann reiht sich an den Gruß des Bischofes die Oration Liberati a malo, oder das Memento für die Lebenden und Verstorbenen in derselben Weise, wie in der clementinischen Liturgie die Catholica, die gleichfalls das (wiederholte) Memento enthält. Da aber die Ausmerzung des Symbolums und Vaterunser historisch nicht nur gerechtfertiget, sondern gefordert ist, da die Rubrik Fiat Memento desgleichen ein Fürbittengebet verlangt und die Oration: Liberati a malo ein solches ist: so halten wir das für die ursprüngliche Gestalt der spanischen Messe. Die alte spanische Messe ist ferner die römische, oder sie ist wenigstens aus ihr entstanden, darum gibt sie zugleich, wenn auch kein wortgetreues Bild, so doch einen sehr beachtenswerthen Aufschluß über die Beschaffenheit dieses Theiles der alten römischen Messe, wovon an einem anderen Orte die Rede sein wird.

17. Benedictio, Commixtio und Communio. Nach dem Gebete: Liberati a malo, oder dem Memento, „nimmt der Priester die Partikel Regnum 9 von der Patene und hält sie über den Kelch. In der Osterzeit spreche er dreimal: Vicit leo de tribu Juda radix David alleluja. Der Chor respondiere ebenso oft: Qui sedes super Cherubim radix David alleluja. Hierauf spricht er stille die Oration: Das Heilige den Heiligen (Sancta sanctis), und die Vereinigung des Leibes unseres Herrn Jesu Christi sei uns, die wir nehmen und trinken, zur Vergebung und gereiche den abgeschiedenen Gläubigen zur Ruhe. Hierauf legt er die Partikel in den Kelch und bedeckt ihn (col. 119)."

Die Worte: Vicit leo etc. passen zwar für die Osterzeit, doch kommen sie auch in dem darauffolgenden Segensgebete (benedictio) des ersten Adventsonntages vor. Das Responsorium: Qui sedes super Cherubim, eignet sich hingegen weder für die Osterzeit vor Christi Himmelfahrt, noch für Christus überhaupt, von dem es heißt: „Sitzet zur Rechten Gottes." Sicher würde Hieronymus die Beziehung dieser Worte auf Christus ebenso getadelt haben, als er den Irrthum Jener rügte: Qui in orationibus et oblationibus suis audent dicere: Qui sedet super Cherubim et Seraphim[1]). Das sieht man aber aus diesem Citate, daß die genannten Worte in den Meßgebeten vorkamen. Wirklich besitzt

---

[1]) *Hier.* ep. 18 ad Damas. n. 17 (p. 60).

auch die griechische Liturgie des Jacobus (Probst 312), wie die des Marcus (Probst 332), nach dem Vaterunser (nachdem der Bischof: Friede Allen, und der Diakon: Neiget euere Häupter, gesprochen), ein Segensgebet, das mit dem Satze: „Herr, Gott, Allmächtiger, der über den Cherubim thront und von den Seraphim verherrlichet wird", beginnt, und in der Liturgie des Jacobus zudem mit den Worten: „Indem ich Sünder mit den Cherubim und Seraphim spreche: das Heilige den Heiligen", schließt. In der clementinischen Liturgie recitiert der Bischof nach der Catholica (dem Memento) gleichfalls ein Segensgebet mit den Worten beginnend: „Gott der Große, dessen Namen groß ist . . sieh herab auf diese deine Heerde", und nachdem Alle „Amen" gesagt, ruft der Bischof dem Volke zu: Das Heilige den Heiligen."[1]) Offenbar bedarf es nur kleiner Aenderungen, um die spanische Messe dem Ritus dieser alten Liturgien conform zu machen. Faßt man nämlich die Worte: Qui sedes super Cherubim als ein aus den Eingangsworten der Benediction erhaltenes Ueberbleibsel, so reiht sich an dieselbe in überraschender Uebereinstimmung mit der alten Liturgie der Ruf Sancta sanctis an.

Im unmittelbaren Anschluß an das Obige bemerkt das mozarabische Missale: „Er bedeckt den Kelch und sagt mit lauter Stimme, wenn kein Diakon zugegen ist: Beuget euch zum Segen, der Herr sei mit euch. R. Und mit (deinem) Geiste. *Benedictio*" (col. 119). Das jetzt folgende Segensgebet ist zwar durchweg eine Benedictio, besitzt aber in jeder Messe eine andere, dem Kirchenjahre entsprechende Fassung. Der Schluß desselben lautet hingegen in allen Formularien gleichmäßig: „Durch deine Erbarmung, unser Gott, der du gepriesen seiest und lebest und alles regierest in Ewigkeit. R. Amen. Der Herr sei mit euch. R. Und mit deinem Geiste" (col. 119).

Die vierte Synode von Toledo (633) schreibt hierüber vor: Nonnulli sacerdotes post dictam orationem Dominicam statim communicant, et postea *benedictionem* in populo dant, quod deinceps interdicimus; sed post orationem Dominicam et conjunctionem panis et calicis, *benedictio* in populum sequatur, et tunc demum corporis et sanguinis Domini sacramentum sumatur, eo videlicet ordine, ut sacerdos et levita ante altare communicent, in choro clerus, extra chorum populus (can. 18). Zweifellos wurde demnach

[1]) Probst, Liturgie S. 273.

ein Segensgebet in der spanischen Messe verrichtet, jedoch nicht überall an derselben Stelle. Auch der Ruf: „Das Heilige den Heiligen“, erhielt eine andere Verwendung, das lehren die Worte: Hierauf spricht der Priester stille die Oration: Das Heilige den Heiligen und die Vereinigung des Leibes Jesu Christi sei uns . . zur Vergebung.“ Der laute Ruf des Bischofes erscheint hier als der Anfang eines stillen Gebetes, in welchem selbst die grammatische Construction fehlerhaft ist. Offenbar sprach in der altspanischen Messe der Bischof vor der Communion: Das Heilige den Heiligen, später fiel dieser Ruf weg, die Worte desselben verwendete man aber in der angegebenen Weise.

Die Vermischung der eucharistischen Partikel mit dem Weine kennt die alte Liturgie nicht. Sie entstand wahrscheinlich dadurch, daß die zu Ende des vierten Jahrhunderts gehaltene Synode von Laodicea den Bischöfen verbot, sich gegenseitig, besonders in der österlichen Zeit, eine Partikel der Eucharistie zuzusenden, welche sie von da an in den Kelch legten. Die Brodbrechung ist hingegen uralt, obwohl Augustinus erstmals so von ihr spricht, daß man annehmen kann, es sei mit ihr ein bestimmtes Ceremoniell verbunden gewesen. Jedenfalls entstand der in dem mozarabischen Missale beschriebene Ritus der Confractio, wie bereits bemerkt, nicht vor dem Ende des sechsten Jahrhunderts.

Aus diesem und dem früher Bemerkten geht zweifellos hervor, daß die spanische Messe vom Schluße des Kanons bis zur Communion, seit Ende des sechsten Jahrhunderts, viele Veränderungen sowohl durch Zusätze (Symbolum und Vermischung), als Umstellung (Vaterunser), wie durch Umgestaltung (Brodbrechung, Benediction und Sancta sanctis) erfahren hat. Doch enthält das jetzige mozarabische Missale noch Andeutungen und Spuren, aus welchen sich die ursprüngliche spanische Messe reconstruieren läßt. Den nachstehenden Versuch lege ich selbstverständlich den Liturgikern nicht als erwiesenes historisches Factum, aber auch nicht als eine unbegründete Annahme zur Prüfung vor; denn sie stützt sich einerseits auf die mozarabische Messe, andererseits auf die Uebereinstimmung mit der alten Liturgie.

Nachdem der Priester den Kanon beendiget, sprach er: Dominus vobiscum, und recitierte das Memento für die Lebenden (und Verstorbenen), die Catholica der alten Messe, wie das in der Liturgie des Clemens und Jacobus der Fall ist. Nach derselben brach er die Hostie, der Diakon rief: Beuget euere Häupter, und

der Priester verrichtete das mit den Worten beginnende Segensgebet (Benedictio): „Gott, der du über den Cherubim thronest.“ Dasselbe geschah in der Liturgie des Marcus, Jacobus und Clemens. Das Volk schloß das Gebet mit „Amen“, der Priester wiederholte den Gruß Dominus vobiscum und rief dann laut: Sancta sanctis, ein Verlauf, den die genannten Liturgien gerade so berichten. Nicht anders verhält es sich mit dem sogleich Folgenden (um dieses auch schon hier zu erwähnen). Der clementinischen Liturgie gemäß wird der 33. Psalm (gustate et videte) recitiert, während alle Uebrigen communicieren. Cyrill von Jerusalem bemerkt: „Nach diesem höret die Stimme des Psallierenden, der euch mit göttlicher Melodie zur Gemeinschaft der h. Mysterien einladet in den Worten: Kostet und sehet, wie gut der Herr ist.“ Aehnlich lautete der Verlauf der alten spanischen Messe.

18. Communion und Schluß der Messe. Sobald der Priester, nach der Benediction, den Gruß Dominus vobiscum wiederholt hat, „spricht der Chor: Kostet und sehet, wie süß der Herr ist, Alleluja, Alleluja, Alleluja. V. Ich preise den Herrn zu aller Zeit, immer ist sein Lob in meinem Munde. R. Alleluja (3 mal). V. Er erlöse die Seelen seiner Diener und verlasse keinen der auf ihn Hoffenden. R. Allel. (3 mal). V. Ehre und Ruhm dem Vater und Sohne und heiligen Geiste von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. R. Allel. (3 mal). Bei den Worten: Kostet und sehet, nimmt der Priester die folgende Partikel Gloria 8, hält sie über den Kelch[1]) und verrichtet still das Gebet: Das Himmelsbrod will ich vom Tische des Herrn empfangen und den Namen des Herrn anrufen. Das Memento für die Verstorbenen[2]) sprechend, hält er diese Partikel über den Kelch und sagt: Herr, mein Gott, verleihe, daß ich den Leib und das Blut deines Sohnes unseres Herrn Jesu Christi also empfange, daß ich dadurch die Vergebung aller Sünden zu erlangen und mit deinem h. Geiste erfüllt zu werden verdiene, unser Gott, der du lebst und regierst von Ewigkeit zu Ewigkeit. Sei gegrüßt für alle Zeit, heiligster Leib Christi, für immer die

[1]) Diese Rubriken sind offenbar durch den angegebenen Ritus der Brodbrechung hervorgerufen und darum nicht älter als dieser. [2]) Das Memento für die Verstorbenen ist eine um des Parallelismus willen gemachte Nachahmung des Memento für die Lebenden. In dem letzteren oder in der Oration: Liberati a malo wird bereits den Verstorbenen die Ruhe erbeten.



höchste Süßigkeit. Das Himmelsbrod will ich empfangen und den Namen des Herrn anrufen." „Hier macht er ein Kreuzeszeichen mit der Hostie, genießt die Partikel, die er in der Hand hat und bedeckt den Kelch. Sodann sumiert er alle auf der Patene liegenden Partikeln der Ordnung nach, legt die Patene auf den Kelch, reiniget sie sorgfältig mit dem Finger und spricht: Sei gegrüßt für alle Zeit, himmlischer Trank, der du mir vor allem und über alles süß bist. (Eine andere Oration:) Der Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi bewahre meinen Leib und meine Seele in das ewige Leben. Amen. Hier genießt er das Blut und spricht unmittelbar darauf: Herr, mein Gott, Vater und Sohn und h. Geist, gib, daß ich dich immer suche und liebe, und durch diese h. Communion, die ich empfangen, niemals von dir getrennt werde, denn du bist Gott und neben dir ist kein anderer in Ewigkeit. Amen." „Der Chor recitiert die Communio. Gestärkt mit dem Leibe und zugleich dem Blute Christi, sagen wir Geheiligte Gott dem allmächtigen Vater Dank, daß wir in dieser Welt in derselben Erquickung und Heiligung verharrend, in der künftigen die Glorie erlangen. R. Amen. Der Priester sagt: Durch deine Barmherzigkeit, unser Gott, der du gepriesen bist und lebst und Alles regierst von Ewigkeit zu Ewigkeit. R. Amen. Der Herr sei immer mit euch. R. Und mit usw. Der Priester oder Diakon sagt: Die Festlichkeit ist vollbracht im Namen unseres Herrn Jesu Christi; unser Gelübde sei wohlgefällig mit dem Frieden. R. Gott sei Dank. — Die genannte Oration wird in der Mitte des Altares gebetet und der Priester wendet sich blos gegen das Volk, wenn er spricht: Helfet mir Brüder in eueren Gebeten" (col. 120). Die Recitation des 33. Psalmes unter der Communion ist, wie bemerkt, sehr alt und darum aus der ursprünglichen spanischen Liturgie in die mozarabische übergegangen. Dasselbe gilt von der Danksagung nach der Communion. Die Gebete scheinen insofern ein Merkmal hohen Alters an sich zu tragen, als sie das Kirchenjahr nicht berücksichtigen. In mehreren Messen (z. B. Weihnachten 190, Evangelist Johannes 205) findet dieses in der Postcommunio statt.

Diese Riten erhalten durch die Kanones spanischer Synoden folgende Ergänzungen. Der die Messe feiernde Priester sollte immer communicieren. Weil einige an Einem Tage mehreremal celebrierende Priester nur bei der letzten Messe die Communion empfiengen, verbot dieses die zwölfte Synode von Toledo (681) und befahl, der Priester müsse so oft communicieren, als er

das Opfer darbringe (can. 5) und zwar am Altare. Die vierte Synode von Toledo (633) erklärt nämlich, das Sacrament des Leibes und Blutes des Herrn soll vom Celebrans und den Leviten am Altare, vom Klerus im Chor, vom Volke außerhalb des Chores genommen werden. (can. 18). Diese Vorschrift hatte zum Theil schon die zweite Synode von Braga (563) erlassen, indem sie festsetzte, in dem Sanctuarium des Altares dürfen keine Laien, sondern nur Kleriker communicieren (can. 13). Denjenigen aber, welcher die in der Kirche erhaltene Eucharistie nicht genoß, anathematisierte die i. J. 380 gehaltene Synode von Saragossa; ein Kanon, den das im Jahre 400 versammelte toletanische Concil wiederholte, sofern „der wie ein Sacrilegischer behandelt werden soll, welcher die vom Priester empfangene Eucharistie nicht sumiert" (can. 14). Aus diesen beiden Kanones kann man mit Recht schließen, dem Empfänger sei, wie in früheren Jahrhunderten, die Eucharistie in die Hand gegeben worden. Anders verhält es sich dreihundert Jahre später. Der 11. Kanon der elften Synode von Toledo (675) gestattete Kranken, die wegen Trockenheit des Mundes das h. Brod nicht genießen können, den Kelch zu reichen. „Wenn aber ein Gesunder den Leib des Herrn wieder aus dem Munde nimmt, soll er auf immer excommuniciert werden" [1]). „Den Leib des Herrn wieder aus dem Munde nehmen", setzt voraus, daß er dem Communicanten in den Mund gelegt wurde, weswegen dieser Kanon das erste sichere Zeugnis dafür wäre, daß dem Empfänger die Eucharistie in den Mund gelegt wurde. Die Sache hat jedoch Bedenken, denn der wörtlich citierte Satz ist nicht eine wörtliche Uebersetzung, sondern Hefele gibt in dieser Weise blos den Sinn des ziemlich umfangreichen Kanons wieder. Es heißt in demselben: Qui optatum suis votis sacrae communionis expetentes viaticum collatam sibi a sacerdote eucharistiam rejecerunt, non quod infidelitate hoc agerent, sed quod praeter Dominici calicis haustum traditam sibi non possint eucharistiam deglutire, non ergo hujusmodi a corpore ecclesiae separandi sunt . . Jam vero quicumque . . corpus Domini absque inevitabili infirmitate projecerit, perpetua communione privetur. Die Worte rejicere und projicere, in Verbindung mit dem Satze: non possunt eucharistiam deglutire. lassen allerdings kaum eine andere Annahme

[1]) Hefele, CG. III 116.

zu, als daß der Kranke die Eucharistie aus dem Munde nahm, in welchen sie ihm gelegt wurde.

19. Reconstruction der apostolisch-spanischen Messe. In dem Nachstehenden handelt es sich um den hauptsächlichsten Inhalt und die Aufeinanderfolge der Gebete und Riten, nicht aber etwa um den Wortlaut der Orationen. Daß dieser ungeachtet der Abstammung der spanischen Messe von der römischen, von dieser abwich, beweist der Unterschied der beiderseitigen Consecrationsformeln. Wenn selbst in diesem Mittelpunkt der Messe keine wörtliche Uebereinstimmung herrschte, dann um so weniger in den übrigen Theilen. Aber auch von den Orationen des Missale mixtum darf man nicht annehmen, daß sie unverändert aus der apostolischen Messe in dasselbe übergegangen seien, weil das Streben nach Kürze und die Berücksichtigung des Kirchenjahres sie nicht in ihrem alten Bestande ließ.

Sobald der Bischof die Kathedra betreten hatte, grüßte er die Gemeinde mit den Worten: Pax vobiscum, worauf Et cum spiritu tuo geantwortet wurde (oben S. 198). Der Lector begann mit der Lesung aus den Büchern des A. T., an welche sich ein Psalm oder das Canticum trium puerorum anschloß. Der Subdiakon oder Diakon recitierte die zweite Lesung aus dem Apostolos, die vielleicht mit „Alleluja" schloß, das im siebenten Jahrhundert an das Ende der dritten Lesung, die aus dem Evangelium genommen war, verlegt wurde. Meistens trug diese Lection der Diakon vor. Vgl. oben S. 199 § 8.

Nach der Predigt, über deren Aeußeres nichts bekannt ist, verrichtete der Diakon und nach ihm der Bischof die Gebete über die Katechumenen (Energumenen) und Büßer. Die Oratio pro catechumenis wird in derselben Weise wie das Gebet über die Büßer verrichtet worden sein. Nachdem sie der Aufforderung des Diakon: Exite catechumeni, entsprechend, abgetreten waren, führte derselbe die Büßer vor und sprach: *Poenitentes* orate, flectite genua Deo. Deprecemur Dominum Deum nostrum, ut indulgentiam criminum et remissionem peccatorum nobis donare dignetur . . Ut lapsis manum porrigat et praesidium, quod ab eo requiritis clementer impertiat . . Ut reminiscentes mala que gessimus, deinceps vitemus insidias inimici, ut quos diaboli persuasione sua ab altario Dei subtraxerat, patrona revocet effusio lachrymarum. Poe-

nitentes, erigite vos completa oratione vestra omnes pari voce indulgentiam a Domino postulemus . .

Episcopus dicat: Te precamur Domine. R. Indulgentia. V. Procedat ab altissimo. R. Indulgentia. V. Succurrat nobis miseris. R. Indulgentia. V. Delicta purget omnibus. R. Indulgentia. V. Prestetur poenitentibus. R. Indulgentia. V. Patrona sit lugentibus. R. Indulgentia. V. Errantes fide corrigat. R. Indulgentia. V. Lapsos peccatis erigat. R. Indulgentia. V. Te deprecamur Domine. R. Indulgentia..[1]) Diaconus: Exite poenitentes.

Diac. dicat: *Fideles* orate, flectite genua Deo. Deprecamur Dominum Deum nostrum. Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus, ut eam Dominus fide et spe et charitate propicius ampliare dignetur, omnes lapsos, captivos, infirmos atque peregrinos in mente habeamus, ut eos Dominus propicius redimere, sanare et confortare dignetur[2]). Fideles erigite vos completa oratione vestra. Episcopus dicat: Purifica Domine Deus Pater omnipotens pectorum archana nostrorum, cunctasque propicius maculas ablue peccatorum, ac praesta Domine, ut beneficio pietatis tue nostris criminibus emundati[3]) . . et dextere tue participes facti, a te mereamur perpetue vite percipere premium, tuumque consequamur invictum, infinitum et fortissimum regnum[4]).

Dicat diaconus: Quomodo astatis pacem facitis. Nachdem sich die Gläubigen den Friedenskuß ertheilt und die Opfergaben unter der Recitation eines Psalmes dargebracht hatten, begann der Bischof das Dankgebet[5]). Gratia Dei patris omnipotentis, pax ac dilectio D. N. J. Chr. et communicatio Spiritus sancti sit semper cum omnibus. R. Et cum spiritu tuo. Sacerdos: Sursum corda. R. Levamus ad Dominum. S. Deo et Domino nostro Jesu Christo filio Dei, qui est in celis, dignas laudes dignasque gratias referamus.

---

[1]) Miss. mixtum col. 428 (vgl. oben S. 203 f.). [2]) Diese Oration ist sehr abgekürzt. Nach den Gebeten in vigilia gloriose dominice resurrectionis fieng sie mit den Gebeten für den Bischof und Klerus an und schloß mit dem pro regibus seculi hujus atque principibus. Miss. mixt. col. 461. [3]) Die ausgelassenen Worte beziehen sich auf die Adventszeit, welcher die Oration angehört. [4]) Miss. mixt. col. 114 (vgl. oben S. 204 u. 210 f.) [5]) Oben S. 214 f.

R. Dignum et justum est. Sacerd. dicat: Dignum et justum est, nos tibi gratias agere Domine sancte pater eterne omnipotens Deus per Jesum Christum filium tuum dominum nostrum. Cujus divinitatis immensitas sic ineffabiliter circumplectitur omnia, ut in singulis creaturis permaneat tota, et in omnibus habitet universa. Non minoratur in minimis, non augetur in magnis. Non concluditur tempore, non adstringitur quantitate. Non initio cepta, non termino finienda[1]). Una divinitas, trina majestas. Natura inseparabilis, persona individua. Deus unus et non solus, unitas triplex, trinitas simplex, sapientia multiplex[2]). Inconfusa conjunctio et indivisa distinctio. Quem unum substantialiter confitemur et trinum personaliter nunciamus, patrem et filium et spiritum sanctum (col. 281[3]). Extendit celum virtute, fundavit aridam sapientia, divisit aquas intellectu, simulque in eis universa creavit. Extremo hominem ad imaginis et similitudinis sue formam constituens spiraculo vite rationalis animavit[4]). Tuis illis gloriosis manibus tractas, limo imaginem divinitatis imponis, vultus fingis, membra discriminas, flatum tui oris inspiras, atque animam ratione secum extante vivificas[5]). Totam tamen ante mundi machinam parans, cunctas futuri orbis delicias coacervas, ad quas eum quem tibi amabilem introducas. Ut bonorum omnium copia serviret ocio. Et ut dominum se judicio nosset esse, sed Deo auctori debiturus (debiturum) beatitudinem, non labori. Ponitur lex precepti, ne mens fieret ignara consilii . . Sed quamvis jubentis imperium temeritas plectenda transiret (transierit) et concupiscentie culpam secuta sit mortis pena, rediit tamen in damnatum pietatis affectus[6]). Opus enim tuum sumus, qui nisi per te salvari non possumus. Non perdas, quod tuum est, quibus dedisti rationis naturam, da eternitatis gloriam in-

---

[1]) In dominico ante jejunium Kalendarum Novembrium col. 649. Cf. Const. apost. 8, 12 (*Migne* col. 1094); Mone, Lateinische u. griechische Messen S. 19. [2]) In octavo Dominico post Epiphanie Domini col. 281. Diese Stelle wurde im vierten oder fünften Jahrhundert formuliert. [3]) Auch dieser Satz wurde erst im fünften Jahrh. so kurz gefaßt. [4]) In quarto Dom. p. octavas Epiphanie Domini col. 261. [5]) Cf. Const. apost. col. 1097. Mone, aaO. 25. [6]) In primo Dominico post octavam Epiphanie Domini col. 244. Cf. Const. ap. col. 1097. Mone S. 20.

defessam[1]). Sic Enoch[2]) perniciosam pravorum execrans vitam, delectabilia paradisi obtinet arva. Sic Noe justitiam servans in opere, rector arce factus est in diluvii tempestate. Sic Habraam divino precepto oboediens, domum reliquit et patriam, amicus Dei effectus beatitudinem obtinet infinitam. Sic Isaac castimonie dono prefulgens in semine suo hereditat omnes gentes. Sic Jacob humilitatis et sufferentie gratia fretus, promissum dilatavit paternum. Sic Joseph prava suadenti objecta repellens, principari meruit in Aegypto. Sic Moyses . . exstitit in miraculorum patratione, dum et Egyptum decem quassit plagis et virga equora divisit rubri maris[3]) . . Cum ergo nos tua larga clementia et per digna Patriarcharum invitat exempla et per prophetarum salubria docet oracula[4]), per rutilantia incarnationis Domini nostri Jesu Christi illustrat miracula[5]). Qui homo factus, quod homo deliquerat, amputavit et in deitate paterna incommutabilis mansit. Qui novissimus Adam effectus in spiritu vivificavit, quos Adam primus mortificaverat damnatione peccati. Denique et per obedientiam eterno Deo nos reconciliavit et patri. quos a consortio beatitudinis transgressio terreni removerat genitoris atque illo singulari remedio incarnationis sue passionisque sanguine innovatam reddidit creaturam . . Quem tecum pater et cum spiritu sancto omnes angeli laudare non cessant, ita dicentes: R. Sanctus S. S.[6])

(Te igitur.) Vere sanctus D. N. J. Chr. filius tuus. Qui repudiata immundorum cogitatione libaminum, simplicem ritum nove sanctionis instituit, docuitque discipulos suos inter hec sacrosancta solemnia innocentiam puram vovere et Deo soli hostiam laudis offerre[7]) . . Offerunt Deo Domino oblationem sacerdotes nostri, papa Romensis, et reliqui pro se et pro omni clero ac plebibus

---

[1]) Dominico primo in Quadragesima col. 303. Cf. Const. ap. col. 1097. Mone 28. [2]) Die gallicanische Messe führt blos Elias an. Vgl. Mone aaO. 36. [3]) In dominico ante diem cineris col. 286. 287. Der nachfolgende Satz steht an der Spitze dieses Citates. Wir haben ihn aber, wegen der Verbindung mit dem Folgenden, an das Ende gesetzt. [4]) Const. ap. 1099. Mone 26. [5]) In dominico ante diem cineris col. 286. [6]) In quinto Dominico post octavas Epiphanie col. 266. Cf. Const. ap. 1101. Mone 20 (oben S. 220). [7]) Dom. VI post Epiph. col. 272.

ecclesie sibimet consignatis, vel pro universa fraternitate, item offerunt universi presbiteri, diachoni, clerici ac populi circum astantes, in honorem sanctorum pro se et suis[1]).

(Communicantes.) Facientes commemorationem beatissimorum Apostolorum et martyrum, gloriose sancte Marie virginis, Zacharie . . Item pro spiritibus pausantium. Hilarii . . et omnium pausantium[2]).

(Hanc igitur oblationem.) Dicato solenniter *famulatu*, omnipotentiam tuam Domine supplices imploramus, ut concesso nobis sanctorum omnium patrocinio, *oblationes populi tui clemens accipias et propitius benedicas.* Prestas etiam prosperitatem vivis, refrigerium et quietem fidelibus defunctis[3]).

(Quam oblationem.) Adesto Jesu bone pontifex in medio nostri, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum, *sanctifica hanc oblationem*, ut *sanctificata sumamus* per manus s. angeli tui. Dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur, accepit panem[4]).

(Unde et memores.) Vitam nostram Domine unigeniti tui *mortem* votiva confessione promerentes (in) *resurrectionem* ejus et *ascensionem* in celis vita indubitata fatemur, vetus quoque rursus ac pro meritis singulos judicaturus reatu licet trepidi, sed tua freti misericordia praestolamur[5]).

(Supra quae propitio.) Hanc quoque oblationem ut acceptam habeas et benedicas supplices exoramus, sicut accepta habuisti munera Abel pueri tui justi et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech[6]).

(Supplices te rogamus.) Descendat hic quaeso invisibiliter benedictio tua sicut quondam in patrum hostiis descendebat. Ascendat odor suavitatis in conspectu divine majestatis tue ex hoc sublimi altario tuo per manus Angeli tui et deferatur in ista solennia Spiritus tuus sanctus, . . qui tam adstantis quam offerentis populi et oblata pariter

---

[1]) Hier wurden die Diptychen der Lebenden verlesen. [2]) Die ausgelassenen Namen des Miss. mixt. (col. 114) stehen oben S. 215. [3]) Dom. I p. Epiph. col. 244. An diesem Orte verlas man die Diptychen der Verstorbenen. Vgl. oben S. 217. 221. [4]) Die vollständige Consecrationsformel ist oben S. 223 aufgenommen. [5]) Dom. II p. Epiph. col. 251. Vgl. oben S. 224. [6]) Fer. II p. Pascha col. 491. Oben S. 224.

et vota *sanctificet*[1]) . . Ut oblationem hanc spiritus tui permixtione sanctifices et corporis ac sanguinis D. N. J. Chr. plena transformatione confirmes. Ut hostia qua nos redemptos esse meminimus, mundari a sordibus facinorum mereamur[2]).

(Nobis quoque peccatoribus.) Multe sunt aversiones nostre, quibus impediti a te recessimus, nec oculos ad celum sublevare audemus. Sed tu qui inspicis nos dejici conscientia nostra, alleva nos miseratione gratuita. Ut hoc sacrificium pro delictis nostris miseratus accipiens, ab omni nos crimine propiciatus emundes. Amen[3]).

(Per quem haec omnia.) Te praestante sancte Domine, quia tu hec omnia nobis indignis servis tuis, valde bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis ac praestas nobis, ut sit benedicta a te Deo nostro in secula seculorum. Amen[4]).

(Catholica.) Liberati a malo, confirmati semper in bono tibi servire mereamur Deo ac Domino nostro. Pone Domine finem peccatis nostris, da gaudium tribulatis, prebe redemptionem captivis, sanitatem infirmis, requiemque defunctis. Concede pacem et securitatem in omnibus diebus nostris, frange audaciam inimicorum nostrorum et exaudi Deus orationes servorum tuorum omnium fidelium Christianorum in hac die et in omni tempore. Per D. N. J. Chr. filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate spiritus sancti Deus per omnia secula seculorum. Amen[5]).

Deinde *frangat* sacerdos eucharistiam . . et dicat alta voce sic, si non fuerit ibi diachonus. Humiliate vos *benedictioni.* Dominus sit semper vobiscum. R. Et cum spiritu. Dominator Domine Deus omnipotens, qui sedes super Cherubim[6]) . . (tibi animarum corporumque cervices inclinavimus). Benedictio vos Domini comitetur ubique sibique

---

[1]) Fer. II p. Pasch. col. 491. Diese Worte sind wegen der römischen Oration Supplices hier aufgenommen. Weil aber in ihnen das Wesen der spanischen Epiklese nicht deutlich genug hervortritt, fügen wir aus der Messe Dom. II p. Epiph. noch einige bei. [2]) Dom. II p. Epiph. col. 250. Vgl. oben S. 225 f. [3]) In jejunio Kalendarum novembrium col. 654. Oben S. 228. [4]) Miss. mixt. col. 117. Ob überhaupt und an welchem Orte insbesondere das Vaterunser gebetet wurde, lasse ich unentschieden. S. oben S. 232 f. [5]) Miss. mixt. col. 119. Vgl. oben S. 231. Ist das vielleicht die Doxologie, mit welcher das Dankgebet der alten Liturgie schloß? [6]) col. 119. Cf. Liturg. Marci. Vgl. oben S. 234.

vos semper faciat adherere. Amen. Ipse vos benedictione sua salvificet, qui dignatus est plasmare potenter. Amen. Atque ita vos prestet fideliter vivere, ut sanctorum omnium efficiat coheredes. Amen. Per misericordiam ipsius Dei nostri, qui est benedictus et vivit et omnia regit in secula seculorum. Amen. Dominus sit semper vobiscum. Et cum spir. tuo[1]).

(Communio.) Sancta sanctis. Dicat Chorus: Gustate et videte quam suavis est Dominus (p. 119).

(Post Communio.) Refecti Christi corpore et sanguine pariterque[2]) sanctificati Deo patri omnipotenti gratias referamus, ut nos in eadem refectione sanctificationem habentes, hic et in futuro seculo gloriam percipiamus. Amen. Per misericordiam tuam Deus noster qui es benedictus et vivis et omnia regis in secula seculorum. Amen. Dominus sit semper vobiscum. Et cum sp. Dicat presbyter vel diachonus: Solemnia completa sunt in nomine D. N. J. Christi, votum nostrum sit acceptum cum pace. R. Deo gratias[3]).

---

[1]) Dom. III p. Epiph. col. 256. [2]) So Miss. mixt. Dom. I p. Epiph. col. 246; hingegen col. 120 heißt es: pariter: quia sanctificati etc. [3]) Miss. mixt. col. 120.

Ein biblisches Wortspiel.

Kritischer Beitrag zur Geschichte Samsons.

Von **Johannes Konrad Zenner** S. J.

> Codicibus *emendandis* primitus debet invigilare sollertia eorum qui Scripturas divinas nosse desiderant. *S. August.* Doctr. christ. II 14.

„Ich gestehe es“, schrieb J. D. Michaelis zu Ende des vorigen Jahrhunderts in seiner Orientalischen und exegetischen Bibliothek III 55, „daß ich in den Erzählungen von Simson mehr Schwierigkeiten finde, als in allen historischen Büchern des alten Testamentes zusammen (das einzige Buch Esther ausgenommen); und wenn jemand verspräche zu beweisen, daß es zur Zeit Christi nicht unter den von den Juden für göttlich gehaltenen Schriften gewesen sey, sondern erst nachher unter den so genannten Schriften der ersten Propheten einen Platz bekommen habe, so würde ich ihm nicht bloß mit Unpartheylichkeit, sondern auch mit einer Begierde, daß er Recht behalten möchte, zuhören, weil ich alsdann manche Einwürfe gegen die geoffenbarte Religion weniger haben würde. Diese Religion ist mir wegen der Wunder und erfüllten Weissagungen göttlich: allein es wird mir doch schwer, gewisse Einwürfe gegen das Buch der Richter zu heben.“

Eine der hauptsächlichsten dieser Samson-Schwierigkeiten ist Gegenstand vorliegender Abhandlung, und wir dürfen uns des Interesses unserer Leser versichert halten, wenn wir eine überraschend einfache Lösung in Aussicht stellen, gewonnen durch eine neue — wir hoffen, das Urteil der Fachmänner wird sagen: — durch die Uebersetzung von Richt. 15, 16.

1. Wir wenden uns zunächst zur Prüfung der vorliegenden Uebersetzungen. Für den massoretischen Text:

בִּלְחִי הַחֲמוֹר חֲמוֹר חֲמֹרָתָיִם
בִּלְחִי הַחֲמוֹר הִכֵּיתִי אֶלֶף אִישׁ׃

bietet die Vulgata: In maxilla asini, in mandibula asini asinarum delevi eos et percussi mille viros. In der für die Auffassung der Vulgata charakteristischen Unterstellung, daß alle fünf Derivata der Wurzel chamar in unserem Verse ‚Esel' bezw. ‚Eselin' bedeuten, sollte man erwarten: In maxilla asini, asini asinarum (duarum), In maxilla asini percussi mille viros.

Percussi eos ließe sich nach anderweitig feststehendem Gebrauche des Verbums nakha verstehen von einem Indiefluchtschlagen (vgl. Gen. 14, 15 Dt. 4, 46), man brauchte somit nicht anzunehmen, daß der Knochen zur Tötung von 1000 Mann gedient habe. Diese Auffassung, auf welche unter anderen schon Vercellone[1]) hindeutete, finden wir neuerdings auch von Ubaldo Ubaldi[2]) vertreten. Wenn sie nicht so allgemein geworden ist, als sie es verdient, so ist daran jedenfalls das delevi eos schuld; ein so starker Ausdruck drängte mit Notwendigkeit dazu, den parallelen percussi in möglichst starkem Sinne zu fassen. Diese Notwendigkeit schwindet aber, wenn es sich zeigen sollte, daß delevi eos nur unsicherem Schwanken zwischen verschiedenen Auffassungen seine Entstehung verdankt.

Wir denken uns diese Entstehung also. Die LXX gibt für חמור חמרתים des massoretischen Textes (asini asinarum nach Hieron.) ἐξαλείφων ἐξήλειψα; diese Worte können unter Umständen mit delevi eos lateinisch gegeben werden, und waren wahrscheinlich von der Itala so übersetzt[3]). Nun finden sich wiederholt in der Uebersetzung des hl. Hieronymus, wenn er von der Itala abweichen zu müssen glaubt, neben seiner eigenen Uebersetzung die Wendungen der Itala, sei es, daß der hl. Lehrer selbst in dieser Weise den Verdacht zu großer Neuerungssucht abzuwenden suchte, sei es, daß spätere Abschreiber bald mit Absicht bald wohl auch unbewußt, von der Erinnerung an die Itala beeinflußt, solche Zusätze machten[4]). So wurde auch hier zunächst hinter asini asina-

---

[1]) Var. Lect. Vulg. (Romae 1864) II 137. [2]) Introd. in s. Script. (Romae 1877) I 639. [3]) Vgl. die Citate aus Ambrosius bei Sabatier. [4]) Vgl. Kaulen, Geschichte der Vulg. (Mainz 1868) S. 211 ff. Allein aus dem 1. u. 2. Buch der Könige notiert Vercellone (l. c. II p. IX s.) Doppelüber-

rum — *delevi eos* als Itala-Uebersetzung desselben חמור חמרתים beigefügt und der Vers lautete: In maxilla asini pulli asinarum *delevi eos*, In maxilla asini percussi mille viros. Später wurde in maxilla asini mit Variation des Ausdruckes: in mandibula, in die erste Vershälfte eingeschoben, und so gestaltete sich der Vers, wie wir ihn jetzt lesen: In maxilla asini, in mandibula pulli asinarum delevi eos et percussi mille viros.

Im Folgenden wird der Nachweis geliefert werden, daß der hebräische Text weder durch pulli asinarum, noch durch delevi eos richtig übersetzt ist. Somit ist für die oben gegebene Auffassung des percussi vollständig freie Bahn geschaffen.

Aber was ist nun „ein Esel zweier Eselinnen", wie in der Voraussetzung, welche die Vulgata macht, die genaue Uebersetzung lauten müßte? Nur wenige Exegeten haben diesen barocken Gedanken in seiner ganzen Schroffheit klar zu vertreten gewagt. So Malvenda, der sich hinter die Poesie flüchtet. Asinum duarum asinarum *poetice* appellare videtur asinum ingentem et robustissimum quasi quod ei nutriendo opus fuerint duae asinae (!) .. Die meisten haben es verstanden, die gefährliche Klippe durch eine etwas freiere, aber in den einmal gemachten Voraussetzungen unberechtigte Wendung zu vermeiden. Nach Allioli ist's „das Füllen einer Eselin", nach Loch und Reischl „ein junger Esel", nach der Mystischen und prophetischen Bibel (Marburg 1712) „ein Esel, so ein Ausbund von Eseln gewesen" [1]), nach Pfaff (Tübingen 1729) „ein Esel, der von Eseln herkömmt", Weitenauer (Augsburg 1779) schreibt: mit dem Kinnbacken aus den Eselherden (sic), Castalio (Critic. Sac. II 685) empfiehlt asinus asinarius als „elegante Figur".

Alle diese Leistungen sind die Folgen der einen falschen Unterstellung, daß chᵉmora auch im Hebräischen des Alten Testamentes

setzungen, die sich zum Theil noch in unsern jetzigen Vulgata-Ausgaben finden an folgenden Stellen: 1 Kön. 9, 25. 21, 7. 23, 13 14. 25, 31. 2 Kön. 1, 18. 4, 5. 6, 12. 15, 18 20. 19, 10. 20, 19. [1]) Diese Uebersetzung wie die folgenden scheinen statt asinarum asinorum zu lesen, ein unberechtigter Verbesserungsversuch, der sich allerdings schon in vier Handschriften findet. Vgl. Vercellone aaO. — Selbstverständlich führen wir hier die Myst. u. proph. Bibel, Pfaff und Castalio nicht in dem Sinne an, als seien sie Uebersetzer der Vulgata. Sie gehören hierhin, weil sie den massoretischen Text in denselben Voraussetzungen, wie die Vulgata, übersetzen.

‚Eselin' bedeute. Mit dieser Voraussetzung, welche der hl. Hieronymus von seinem unter dem Einfluß des Neuhebräischen stehenden Lehrer überkam, fällt die ganze Neuerung, die er in V. 16 versucht hat, in sich zusammen.

2. Wir kommen nunmehr zu einer zweiten Ansicht, welche heute ziemlich allgemein als die einzig berechtigte Deutung des hebräischen Textes gilt. Diese Ansicht geht davon aus, daß es im Hebräischen eine doppelte Wurzel חמר gibt. Die erste mit hartem ח (arab. ḥ) bedeutet ‚gähren, brausen, schäumen'. Davon leitet sich das Substantiv chómer, ‚Schwall, Schäumen' (großer Wasser), ‚Haufen', ‚Maß' für trockene Sachen (10 Bath enthaltend). Daneben steht ein anderer Stamm חמר mit weichem ח; er bedeutet ‚erglühen, rot sein'. Derivate dieses Stammes sind: chᵉmor ‚Esel', jachmur ‚Gazelle', chemar ‚Asphalt', chómer ‚Thon, Lehm', sämmtlich von der rötlichen bezw. dunkelbraunen Farbe benannt.

Samson nun erweist sich als feinen Kenner dieser sprachlichen Unterschiede und als witzigen Kopf zugleich, indem er die ähnlichen Derivata so grundverschiedener[1]) Wurzeln in einem Dictum zusammenbringt, freilich nicht ohne den Wörtern im Interesse größerer Lautähnlichkeit etwas Gewalt anzuthun. In der Hand hält er den Knochen vom chᵉmor (dem Roten). Damit hat er bewirkt, daß ein Haufe (chómer) von Feinden vor ihm liegt. Doch chᵉmor und chómer klingen noch nicht ähnlich genug, Samson findet leicht den Ausweg: statt chómer sagt er einfach chᵉmor, und so gibt es von jenem Tage neben chᵉmor ‚Esel' ein anderes chᵉmor ‚Haufe', das er mit Recht als sein eigenstes Wort beanspruchen kann, da es niemand vor ihm gebraucht, niemand ihm nachgesprochen hat[2]). Chᵉmora bedeutet gleichfalls ‚Haufe'. Hat sich unser Held einmal erlaubt, statt chomer das neue chᵉmor zu bilden, warum sollte es ihm nicht frei stehen, zu dieser Masculinform eine gleichbedeutende Femininbildung zu schaffen? Davon setzt der joviale Richter

[1]) Vgl. Delitzsch, Prolegomena eines neuen Hebräisch-Aramäischen Wörterbuches (Leipz. 1866) S. 173–183. [2]) Bertheau und auch Keil behaupten allerdings, das Wort chᵉmor = chómer komme noch einmal vor, nämlich 1 Sam. 16, 20. Allein Vulg., Pesch., Targ. Jon., Arab. geben doch mit der gewöhnlichen Bedeutung einen immer noch erträglichen Sinn. Uebrigens dürfte die Lesart corrupt sein, vgl. Wellhausen, Der Text der Bücher Samuels (Göttingen 1871) S. 103; Hummelauer, Comment. in libros Samuelis p. 170. Eine eigenartige, aber offenbar ganz verfehlte Parallele, welche die Bedeutung chᵉmor ‚Haufe' begründen soll, bietet Kimchi in seinem „Wurzelbuche" (Vened. 1537) p. 153.

den Dualis, um — der hebräischen Grammatik zum Trotz — den nackten Begriff der Zweizahl auszudrücken. Darnach lautet die Uebersetzung: Mit dem Kinnbacken des Esels ein Haufen, zwei Haufen, Mit dem Kinnbacken des Esels schlug ich 1000 Mann[1]).

Mit Recht darf man von den Vertretern dieser Ansicht erwarten, daß sie den auffallenden Gebrauch des Femininums[2]), den Dualis, das seltsame Zählverfahren durch Gründe erhärten. Was wird uns nun nach dieser Seite geboten? Das Femininum (chᵃmora), belehrt uns Fürst (im Lexikon s. v.), stehe des Wortspiels und der dichterischen Steigerung wegen. Aber wäre das Wortspiel nicht ganz dasselbe, oder vielmehr noch besser, wenn Samson das Masculinum gesetzt hätte? Wie die „dichterische Steigerung" gerade durch das

---

[1]) Lateinische und griechische Nachahmungen des so erklärten Wortspiels gibt Bochart, .Hierozoicon (Francof. 1675) I 200. Nur vereinzelt hat man versucht, das erste ch•mor als stat. constructus aufzufassen: „einen Haufen zweier Haufen." So wohl Petrus Comestor (Hist. scholastica Paris 1518): In maxilla asini feci cumulum de cumulis, hoc est, in maxilla asini feci cumulum de cadaveribus. Der Dualis wird dabei vollständig übersehen. Andere helfen sich mit Redensarten auch über diesen Stein des Anstoßes hinweg, z. B. Stockii Clavis linguae sanctae (Jenae 1744) s. v.: Acervus acervorum i. e. acervus magnus et ingens — *duali indefinite pro pluribus posito* (!). — In England versucht neuestens der (protest.) Bischof von Gloucester und Bristol, Ch. J. Ellicot, folgende Nachbildung: With jaw of the ass a (m)ass, two (m)asses, With jaw of the ass I smote an ox-load of men. Darnach wäre auch in der zweiten Vershälfte eine witzige Anspielung in dem Worte 'eleph, das sowohl ‚1000' als ‚Ochs' bedeutet, gegeben. Auch Herder war dieser Ansicht; sie ist jedoch jedenfalls mit Fug und Recht jetzt von den deutschen Exegeten aufgegeben. Bezüglich der ersten Vershälfte scheint uns die Nachbildung nur zu gut gelungen. Es kommt dabei etwas nicht zum Ausdruck, was für die angenommene Erklärung zu charakteristisch ist, als daß es dürfte übersehen werden: der Umstand, daß Samson, um besser mit Worten spielen zu können, etwas Sprachverrenkung treibt, indem er ein Wort umlautet in eine Form, die in der Sprache schon in einer andern Bedeutung vorhanden ist. Wenn im Englischen der Esel iss hieße statt ass und nun im Interesse der Lautähnlichkeit das Wort mass in miss umgelautet würde, so hätten wir in der Uebersetzung With jawbone of the iss, a (m)iss, two (m)isses, eine englische Nachbildung, die vollständig getreu wäre, insofern sie auch das Gesuchte und Fehlerhafte des Originals zum Ausdruck brächte.

[2]) Daß Wörter, die an einer Stelle als Masculina sich finden, an einer andern die Form der Feminina haben, beweist offenbar nichts für unsern Fall. Auch Wendungen wie masch'en umasch'ena Jes. 3, 1 können keineswegs als Parallelen angerufen werden. Die eigenthümlichen Gründe jener Wendung finden auf unsern Fall keine Anwendung. Vgl. Ewald, Ausführl. Lehrb. 7. Aufl. § 172 c.



Femininum erreicht werde, ist absolut unerfindlich und wird auch nicht durch die von Fürst zur Vergleichung herangezogene der Aufhellung selbst noch sehr bedürftige Stelle Richt. 5, 30 klar gemacht. Zudem scheinen dichterische Anlagen und Leistungen nicht besonders mit dem Charakter Samson's, wie ihn das Buch der Richter darstellt, zu harmonieren.

Neben Fürst beschäftigt sich in der uns zugänglichen Literatur nur noch Ewald mit der auffälligen Femininalform. Er findet den Grund — wenn anders wir ihn recht verstehen — darin, daß die meisten Dualformen Femininalformen sind. Freilich höre der Sinn des Weiblichen auch bei den Dualformen allmählig auf, indem manche von einem Femininum abgeleitete Dualformen als Masculina construiert werden. „Daß aber“ — fährt er weiter — „auch bei der bloßen neubildung eines duals der verborgene sinn des weiblichen in der endung hervortreten kann, zeigt das §a genannte רחמתים von רחם schoß d. i. weib und חמרתים von חמור ein schock, zwei schock[1]).“ Wir zweifeln, ob mit dieser Erklärung das Befremdliche des Ausdrucks in unserm Verse für irgend jemand wird gehoben werden. Erklärt und begründet wird hier nichts. Unter Berufung auf unsere Stelle, die als richtig vorausgesetzt wird, zieht Ewald den logisch vollkommen berechtigten Schluß, daß dergleichen möglich ist. Ab esse ad posse fit illatio. Aber wie, wenn man das esse, so lange es nicht besser erklärt und begründet werden kann, in Frage stellte?

Ein anderer Punkt, in dem die in Frage stehende Auffassung von Samson's Spruch noch immer nicht gerechtfertigt erscheint, ist der Gebrauch des Dualis zum Ausdruck der Zweizahl. „Zwei sachen oder personen“, sagt Ewald aaO., „welche zufällig zusammen kommen, können nie durch den dual zusammengefaßt werden; der dual umschreibt so wenig die zahl zwei, daß, soll der begriff zwei sehr stark hervorgehoben werden, ihm selbst das zahlwort noch hinzugesetzt werden muß“[2]).

Aber nehmen wir einmal an, es sei in dieser Frage wie in der betreffs des Femininums allen billigen Forderungen der sprachlichen Natur Genüge geschehen: Was ist nun von dem Gedanken zu halten, welchen die vorläufig zugelassenen grammatischen Formen bieten, welches Bild von dem sachlichen Vorgang wird uns durch sie vermittelt?

---

[1]) aaO. § 180. [2]) Vgl. Richter 16, 28.

Samson hat seine Feinde siegreich überwunden; in großer Anzahl bedecken ihre Leichen den Ort des Kampfes. Da hebt Samson seinen „Siegesgesang“ an: Mit dem Kinnbacken des Esels ein Haufen, nein, sogar deren zwei [1]), mit dem Kinnbacken des Esels schlug ich 1000 Mann! Manche sahen diese Haufen als wirkliche an. In dieser Voraussetzung entwirft Malvenda folgendes Bild: Cum (Samson) maxilla hostes utrimque prementes caederet, facti sunt ex eis duo acervi, hinc et inde. Videtur Samson per medium agmen perrupisse et utrimque hostes caedendo duos acervos caesorum fecisse atque quingentos ab una parte, alios quingentos ab alia interfecisse. Kurz:

„Man sieht zur Rechten wie zur Linken
Ein halbes Tausend niedersinken!“

Anders Keil: „Wie Samson diesen Sieg erfochten, wird nicht näher beschrieben. Aber die Worte: einen Haufen, zwei Haufen, deuten darauf hin, daß es nicht in einem, sondern in mehreren Treffen geschah“ [2]). Diese Erklärung steigert noch eine Schwierigkeit, die schon für die Annahme eines einzigen Treffens uns fast unübersteigbar groß erscheint. Samson versichert mit Emphase, was er an den Philistern gethan, sei mittelst des Eselskinnbackens ausgeführt. Wer nun annimmt, es handle sich dabei um Tötung von tausend Mann, mag immerhin sich auf Gottes Allmacht berufen, um zu erklären, wie mit einem so gebrechlichen Werkzeug ein einzelner Mensch solches leisten konnte; sobald er sich aber auf Gottes Allmacht allein beruft, geräth er in Widerspruch mit seinem eigenen Texte. Der Eselskinnbacken muß jedem der Tausend appliciert worden sein und jedenfalls — das dürfen wir auch wohl vernünftigerweise unterstellen — zum allermindesten sehr vielen mehr als einmal. Zudem leisteten die Philister auch Widerstand; es wird da wohl auch noch anderer Manipulationen bedurft haben, als der bloßen Application des Knochens. Nehmen wir nun einmal an, Samuel habe alle 3 Minuten einen Philister erlegt, so muß er für tausend Mann 50 volle Stunden, d. h. mehr als zwei Tage und zwei Nächte unausgesetzt an der Arbeit geblieben sein. Nimmt man nun noch mehrere Treffen an, so muß die Zeit der Arbeit durch Pausen, die der Verfolgung und Einholung der Fliehenden gewidmet sind, auseinander gedehnt noch viel größer werden, und man muß

---

[1]) Acervum immo et duos acervos, ut sit correctio. Malvenda.
[2]) Bibl. Comm. über Josua-Richter.

billig erstaunt sein, daß Samson am Ende der Arbeit blos Durst, nicht auch gewaltigen Hunger spürt. Man mag immerhin auf 1000 als runde Zahl hinweisen und so die geforderte Zeit reducieren. Die Schwierigkeit bleibt gegenüber dem Berichte, der wenigstens den Eindruck macht, als habe es nicht einmal einen großen Teil des Tages zur That Samson's gebraucht und sei die ganze Action an der Stelle vor sich gegangen, wo Samson seine Stricke zerriß[1]).

Selbstverständlich wächst die Schwierigkeit noch, wenn man nicht ein Treffen oder zwei Treffen annimmt, sondern mit Flöckner annimmt, aus dem eigentümlichen Ausdruck „einen Haufen, zwei

---

[1]) Wenn Flöckner (Tüb. Quartalschr. 1886, 467) mit vielen Andern meint: „Die runde Zahl 1000 ist ebenfalls dem Liede entnommen und wesentlich wohl nicht anders zu fassen wie in den Versen, mit denen die Weiber die als Sieger heimkehrenden Saul und David begrüßen: „Saul schlug seine tausend, David aber seine zehntausend" (1 Sam. 18, 7): so fragt es sich eben, wie dieser Vers zu verstehen sei. Wollte man ihn historisch verstehen als Darstellung des vor kurzem Geschehenen, so hat David den Goliath erschlagen; seine „zehntausend" wären also in Wirklichkeit = 1. In gleicher Weise reducierend kämen wir da mit den „tausend" Samson's auf $^1/_{10}$ Mann, d. h. auf keinen, und dazu paßte dann sehr gut, daß von Saul gesagt wird, er habe „seine Tausend" erschlagen, da von ihm eben die Erlegung keines Philisters berichtet wird. Versteht man aber jenen Vers so, daß die Frauen, nur veranlaßt durch das Geschehene, ganz allgemein die Tüchtigkeit beider vergleichen und David vor Saul eine zehnfache Ueberlegenheit zusprechen, so besteht zwischen den 1000 1 Sam. 18, 7 und den 1000 Richt. 15, 16 der große Unterschied, daß an ersterer Stelle in abstracto für einen angenommenen Fall gesprochen wird, während bei Samson sich die runde Zahl auf concrete Verhältnisse angewandt findet, und es bliebe nun die Frage zu lösen, wie weit man in concreto mit Anwendung der runden Zahl 1000 herabgehen kann. Uns scheint, wenn die „1000" auch nur 300 sind, die von der Zeit hergenommene Schwierigkeit noch immer sehr beachtenswert. — Bei dieser Gelegenheit können wir nicht umhin, darauf hinzudeuten, daß die Uebersetzung von 1 Sam. 18, 7, wie man sie gemeinhin findet, schlecht zu der jedenfalls richtigen und ebenfalls sehr verbreiteten Erklärung stimmt, es handle sich blos in abstracto um die zehnfache Ueberlegenheit David's Saul gegenüber. Der Satz: „Saul schlug seine Tausend, David aber seine Zehntausend", enthält offenbar nicht blos die allgemeine Aussage zehnfacher Ueberlegenheit David's, sondern auch die, daß die beiden Ereignisse stattgefunden. Wie sehr die Exegeten im Rechte sind, nichtsdestoweniger die historische Auffassung des Satzes abzulehnen, dürfte noch klarer werden, wenn man sich entschließen wollte, zu übersetzen: „Schlägt Saul seine Tausend, so (schlägt) David seine Zehntausend". Es läge also hier der Fall eines virtuell hypothetischen Perfects vor — ein Gebrauch des Perfects, der von den Uebersetzern sehr oft verkannt worden ist. Vgl. *Driver,* Hebrew Tenses (Oxford 1887) n. 153 s.

Haufen" dürfe man mit Recht schließen, daß, als Samson mit übermenschlicher Kraft die ihm von den Judäern angelegten Bande zerriß, die Philister in wilder Flucht davoneilten und nun der verfolgende Held einen Trupp nach dem andern ereilte und niederschlug." Zudem wie paßt auf ein solches Vorangehen der Ausdruck „ein Haufen, zwei Haufen?" Führte es doch eben weder zu blos einem Haufen, noch zu blos zweien, sondern zu vielen.

Wieder eine andere Erklärung gibt Rosenmüller. Acervo, imo acervis duobus Simson designat multitudinem caesorum ex quibus non acervus tantum unus sed et duo fieri *potuissent*[1]). Nach dieser Auffassung will S. die Menge der Erschlagenen hervorheben durch Hinweis auf die Zahl der Haufen, die es möglich ist aus den Leichen herzurichten. Warum beginnt er aber mit einem Haufen? Warum ist das höchste, das er für möglich hält, nur zwei Haufen, und das bei einer Schaar, die er in demselben Atemzug 1000 Mann nennt?

Ueberhaupt hat das eigenartige Zählverfahren etwas Auffälliges, Unmotiviertes, Rudimentäres, das wegzuräumen keiner der bisher erwähnten Darlegungen gelungen ist. Ein stillschweigendes Zugeständnis dieses Uebelstandes dürfen wir wohl darin sehen, daß zahlreiche Vertreter dieser Erklärung alter und neuer Zeit mit einer etwas glatteren Phrase sich an der wörtlichen Uebersetzung vorbeidrücken. So z. B. Luther: Und Simson sprach: da liegen sie bei haufen. La Bible, Genève 1566: Lors Samson dit: D'une maschoire d'asne, i'ay fait *des monceaux*. In englischen Uebersetzungen steht meist: heaps upon heaps. Abbé Clair (Les juges et Ruth p. 120 note) gibt: Avec la mâchoire de l'âne (j'ai frappé) *deux troupes*. In derselben Richtung bewegt sich Cassel (Das Buch der Richter und Ruth, Bielefeld 1865 S. 139 f.), wenn er S. 20 im Texte seiner Uebersetzung reimt: „Mit einem Eselsbein (Kinnbacken) Zwei Heeresreih'n Mit einem Eselskinn Erschlug ich tausend Mann", und dann sich selbst überbietet in den beigefügten exegetischen und theologischen Erläuterungen: „Flucht und Tod treffen die elenden Feinde. Es traf ein Schlagen und Siegen, daß Simson selbst — in poetischer Entzückung (!) — ausruft:

[1]) Schol. (Lips. 1835) XI 2 p. 335.

Mit einem Eselsbein
Schlug ich zwei Heeresreih'n —
Mit einem Eselsknochen
Hab ich an Tausend mich gerochen.

Ganz in entgegengesetzter Richtung hat Ewald — freilich ohne Nachfolger zu finden, so weit wir sehen konnten — das Additionsverfahren sogar noch weiter ausgedehnt. Er übersetzt: „mit dem eselsbacken hab ich zwei, drei duzend, mit dem eselsbacken tausend mann erschlagen." Dazu die Bemerkung: „Duzend ist hier blos des Deutschen wegen für irgend eine ähnliche zahl gesetzt[1]), denn chᵃmor muß wie chómer nicht im allgemeinen haufen, sondern einen haufen bestimmten maßes bedeuten: erst 12, dann zwei mal 12 und so unaufhaltsam fort bis 1000" [2]). Gewiß eine höchst seltsame und rätselhafte Additionskrankheit, von der unser Held hier soll befallen sein. Dabei hat Ewald vor andern Erklärern allerdings das voraus, daß er nicht 500 Leichen nötig hat zu einem einzigen Haufen, und überhaupt eine engere Beziehung der Maßangabe der ersten Vershälfte zu derjenigen der zweiten herzustellen sucht[3]).

Als Houbigant vor mehr als hundert Jahren in seinen Not. critic. die Erklärungen unserer Stelle die Revue passieren ließ, sagte er kurz und bündig: Mire hic hallucinantur ex prava Judaeorum punctatione novi interpretes . . quia vocabulum חמרתים Judaei puncto eo affecerunt quod notare solet numerum dualem. Auf falschen Voraussetzungen kann eben auch die größte Gelehrsamkeit keine solide Erkenntnis aufbauen.

3. So biegen wir hier von der großen Heerstraße ab, um auf einem weniger frequentierten Pfade unser Ziel zu erreichen. Als Wegweiser wird uns die älteste aller Uebersetzungen dienen, die LXX. Sie übersetzt die erste Hälfte unseres Verses: Ἐν σιαγόνι ὄνου ἐξαλείφων ἐξήλειψα αὐτούς. Darnach hätte man das dritte hebräische Wort als inf. abs., das vierte als verbum finitum mit einem Suffix aufzufassen. Aber welches Verbum ist für ἐξα-

[1]) Anderswo (s. oben S. 251) setzt Ew. statt dessen: ein schock, zwei schock.
[2]) Geschichte des Volkes Israel (3. Aufl. Gött. 1865) II 572. [3]) Ernst Meier (Hebr. Wurzelwört. 228) statuiert eine eigene Etymologie für die Wurzel חמר und übersetzt: „Mit der Kinnlade des Packträgers Ein Pack, zwei Pack, Mit der Kinnlade des Packträgers Hab' ich tausend Mann erlegt." Aehnlich Fürst. Da das einzige, was diese Auffassung unterscheidet, die Etymologie, heutzutage fast allgemein aufgegeben ist, sind wir einer weitern Widerlegung enthoben.

λείφων ἐξήλειψα vorauszusetzen? Alle Beantworter dieser Frage gehen von der Unterstellung aus, daß ἐξαλείφειν ‚vernichten‘ heißt und suchen ein auf diese Unterstellung passendes Wort. Bochart kann kein chamar in dieser Bedeutung finden und ändert deshalb zwei Buchstaben: charob charabti. Houbigant bleibt bei der Wurzel chamar ‚gähren‘ und will hier übersetzen: disturbavi eos. Michaelis endlich nimmt seine Zuflucht zu einem arabischen chamara ‚scabere rodere‘, aus dem dann ‚delere‘ leicht zu deducieren ist. Wir übergehen die Bedenken, welche diesen Auffassungen aus dem hebräischen Sprachgebrauche entgegengestellt werden könnten, und prüfen vor allem die gemeinsame Unterstellung, daß ἐξαλείφειν ‚vernichten‘ bedeute. Nach Ausweis der griechischen Lexica bedeutet ἐξαλείφειν entsprechend seiner Ableitung von ἀλείφειν (= mit Oel salben, salben, anstreichen, färben) zunächst ‚ganz einschmieren, bestreichen‘ z. B. χρυσῷ ‚vergolden‘ (Passow). Daraus erst abgeleitet ist die Bedeutung ‚auswischen, abwischen‘, metonym. ‚obliterare, delere‘. Daß nur selten Personen als Objecte der Vernichtung bei diesem Verbum vorkommen, liegt jedenfalls schon in seiner Etymologie begründet.

Wenn wir nun von den LXX das fragliche Verbum wenigstens an vier Stellen (Lev. 14, 42 43 48. 1 Paral. 29, 4) in der Bedeutung ‚bestreichen, anstreichen‘ verwertet finden, wenn ferner Job 41, 23 das Wort ἐξάλειπτρον ‚Salbenbüchse‘ gleichfalls dafür zeugt, daß den LXX auch diese Bedeutung geläufig war, wenn endlich ἐξαλείφειν = delere sowohl bei griechischen Classikern als im Gebrauche der LXX stets eine eigentümlich modificierte Art der Vernichtung bezeichnet, von der hier keine Rede sein kann, nämlich Vernichten durch Ausstreichen aus einem Verzeichnis, einem Buch, aus dem Gedächtnis: so haben wir vom rein philologischen Standpunkte aus jedenfalls ein gutes, sehr gutes Recht, angesichts der Schwierigkeiten, in welche uns die metonymische Bedeutung verwickelt, einmal den Versuch mit der ersten und eigentlichen Bedeutung zu machen und mittelst ihrer eine neue Uebersetzung der LXX zu versuchen. Sie wird lauten: „Mit dem Kinnbacken des Esels habe ich sie gründlich gefärbt.“ Aber wie hat er sie gefärbt? Natürlich rot, indem er ihnen die Köpfe blutig schlug. Erinnern wir uns noch, daß der Esel chᵃmor ‚der Rote‘ heißt von der Wurzel chamar ‚rot sein‘, so werden wir nicht anstehen, in dem zweiten חמור den Inf. absol. derselben Wurzel zu sehen, und diese Form im Gegensatz zu den Massoreten (chᵃmor) mit langem a aussprechen חָמוֹר,

in dem nachfolgenden Worte חמרתים aber eine abgeleitete Conjugation desselben Stammes mit transitiver Bedeutung vermuten. Es kann dieses keine andere als Piel sein: חִמַּרְתִּים. Und so lesen wir das Hebräische:

בִּלְחִי הַחֲמוֹר חָמוֹר חִמַּרְתִּים
בִּלְחִי הַחֲמוֹר הִכֵּיתִי אֶלֶף אִישׁ׃

und übersetzen: Mit dem Kinnbacken des Roten (Esels) habe ich sie rot gerötet, Mit dem Kinnbacken des Roten schlug ich tausend Mann[1]). Eine gute Stütze hat das von uns geforderte Piel an dem arabischen chammara mit der gleichen Bedeutung. Wir vermuten, daß das Hebräische der Bibel an Einer Stelle wenigstens auch den Reflexivstamm desselben Verbums bietet, oder vielmehr früher geboten hat. Das *ἐν δόξῃ αὐτῶν πορφυρωθήσεσθε* des Aquila (nach Field, Hexapla II 554) zu Jes. 61, 6 fände jedenfalls in einem תִּתְחַמָּרוּ seine beste Erklärung und dürfte gegenüber dem strittigen *ἅ. λ.* תִּתְיַמָּרוּ sehr der Beachtung wert sein.

Auch der Umstand dürfte unserer Emendation zur Empfehlung gereichen, daß sie uns ein Worspiel gibt ganz derselben Art, wie das Rätsel, welches Samson seinen Gästen bei der Hochzeit vorlegt. Wie dort („Essen kommt vom Esser her"), so wird in unserm Verse eine abgeleitete Nominalform in Beziehung gesetzt zu Verbalformen desselben Stammes und so der im Nomen schon mehr verblaßte Anschauungsgehalt durch das Verbum, das denselben energischer festgehalten hat, in unzweideutiger Klarheit und zwingender Kraft ins Bewußtsein des Hörenden zurückgeführt, worin ja der Hauptreiz der figura etymologica begründet ist[2]).

---

[1]) Vgl. „Wie haben da die Färber so purpurrot gefärbt". Uhland. Daß dem Orientalen und speciell dem Semiten das gleiche Bild geläufig ist, vgl. **Wellhausen** (Skizzen und Vorarbeiten, Berlin 1884), Lieder der Hudhailiten 144, 5: „Gegen Hajjan richtete sich mein erster Sturm, ich färbte ihn von hinten und vorn mit Blut"; ebd. 188, 13 (Vor der Schlacht): „Wir sprachen: bei Shums, wir wollen sie blutig färben". Das schon so concrete und treffende Bild hat Samson noch mehr individualisiert: er ist Rotfärber, weil er mit dem Knochen des Roten hantiert, ihn gleichsam als Rötel führt. [2]) Es mag hier noch der eigenartigen, aber durchaus verfehlten Uebersetzung Herders gedacht werden, die eben wegen ihrer Eigenart oben nicht erwähnt werden konnte. Er übersetzt: „Beim Kinnbein vom Esel (chᵃmor) ein ganzes Heer (chᵃmor), Ich zerschmiß sie mit dem Kinnbein vom Esel Die tausend Helden da."

4. Nach dem bisher Gesagten denken wir uns den ganzen Vorgang unter Berücksichtigung der Oertlichkeit in folgender Weise.

Der Weg, auf dem man Samson von Etam herausführte, hatte mehrere sehr enge Stellen. An einer solchen zerreißt Samson seine Stricke und greift zum Knochen. Hier hilft den Philistern ihre numerische Uebermacht nichts; wer ihm etwas anhaben will, muß ihm persönlich und im Einzelkampfe gegenübertreten, und jedem, der das wagte, bearbeitete der handfeste Richter Kopf und Gesicht mit dem Eselskinnbacken derart, daß sein Gegner bald es vorzog, blutig gefärbt davon zu laufen. Diejenigen, die dem Orte des Kampfes ferner waren, mag bei dem Ruf: Samson ist wieder frei, panischer Schrecken gepackt haben, so daß Samson gar nicht nötig hatte, an ihnen im einzelnen seine Stärke zu erproben. Wie er sie nun nach allen Seiten hastig davonlaufen sieht, hebt er siegesfreudig seine Waffe empor und ruft: „Mit dem Kinnbacken des Roten hab ich rot gerötet" — also nicht getötet — und wen? „sie", d. h. diejenigen, die ihm an jener Stelle zunächst standen und den Versuch wagten, ihn wieder zu fesseln; der sprachlich indeterminierte Ausdruck ist durch die gegebene Situation ganz klar und unzweideutig determiniert. „Mit dem Kinnbacken des Roten schlug ich tausend Mann in die Flucht." Der Parallelismus ist keineswegs ein synonymer, wie man seit alter Zeit gewöhnlich als selbstverständlich unterstellt hat, sondern ein fortschreitender, der uns die beiden Stadien der Action in schöner Steigerung vorführt; erstens Samson's Färberarbeit an einer Anzahl Philister, zweitens die durch sein kräftiges Auftreten und eine allgemeine Panik bewirkte Flucht des großen Haufens.

Nach dieser Auffassung gipfelt Samson's Erfolg im Davonlaufen der Philister. Daß er sie totschlug, und zwar tausend an der Zahl, ist ein Wunder, welches eine unglückliche Interpretation in den Text hineingetragen hat. Allem, was Samson sagt, ist vollkommen genügt, wenn er auch nur zweien oder dreien mit dem Eselskinnbacken solche Nasenstüber versetzte, daß ihnen das Blut den Bart rötete. Und dazu dürfte ein Eselskinnbacken doch noch resistent genug sein[1]).

---

[1]) Zu Anfang dieses Jahrhunderts glaubte Jahn (Einleitung in die Bücher des alten Bundes II Theil 1 Absch. S. 203) guten Grund zu haben zur Vermutung, daß die Geschichte Samson's zum Theil aus Liedern entlehnt worden und folglich etwas poetisch gefärbt sei, wo man denn nicht



5. Die Worte Samson's, wie wir sie bis jetzt nachgewiesen haben, sind der treffende Ausdruck einer Situation, die dem Bewußtsein der Israeliten schmeichelhaft sein mußte, und wir begreifen recht wohl, daß schon in dieser Beziehung Samson's Spruch dem Erzähler seiner Geschichte würdig erscheinen konnte, der Vergessenheit entrissen zu werden. Schwerlich aber war dies der einzige Reiz, den er für die Zeitgenossen hatte. Wenn wir uns auch nicht zutrauen, mit Evidenz nachweisen zu können, welche Anspielungen auf die Lebensverhältnisse der Zeitgenossen sich darin finden, so können wir doch diese Abhandlung nicht schließen, ohne wenigstens anzudeuten, in welcher Richtung eine tiefere Sacherklärung unseres Verses zu suchen sein möchte.

Samson ist Richter in Israel; ihm gegenüber stehen die Gegner des auserwählten Volkes auf politischem wie religiösem Gebiete. Eine religiös-politische Beziehung und Anspielung unseres Dictums läge da gewiß sehr nahe.

Nun hat Lepsius [1]) neuerdings die Philister wie die Phönicier als Nachkömmlinge der Puna Südarabiens nachgewiesen, die vorzugsweise rote Menschen waren, und von denen das Arabien rings umspülende Meer das ‚erythräische', ‚rote' heißt. Ihnen gegenüber erscheinen die Semiten auf den ägyptischen Denkmälern stets ganz hellfarbig. Die Philister selbst sind aus Aegypten verdrängte Hyksos. Von den Hyksos wissen wir, daß sie eine besondere Verehrung zu dem Gott Set [2]) oder Sutech trugen, welcher mit dem kanaanäischen Baal identisch ist [3]). Determinativ dieses Gottes in der Hieroglyphenschrift ist „ein fabelhaftes Thier von gelber Farbe, mit hohen abgestutzten Ohren, gebogener Schnauze, und hochaufgerichtetem starren Schwanze" [4]), nach Pleyte eine Vermischung von Esel und Gazelle, nach andern einfach ein Esel [5]). Ihm werden rothaarige Rinder geopfert und ist der rote Esel heilig. Die Denkmäler geben ihm wiederholt geradezu einen Eselskopf [6]). Charakteristisch für den Cult

alles so streng zu nehmen habe. Auch manche Neuere sehen in der Geschichte Samson's, wie sie das Buch der Richter darstellt, eine „aufgelöste Balladenreihe". Jedenfalls haben wir für Richt. 15, 16 dieses höchst bedenkliche Hinterpförtchen nicht mehr nötig. [1]) In seiner Nubischen Grammatik (Berlin 1880) S. XCI—CIV. CVIII—CXII. [2]) Ed. Meyer, Set-Typhon (Leipz. 1875) § 9: Set als Gott der Hyksos und Kanaanäer S. 54—58. [3]) Ebers, Aegypten u. die BB. Mosis I 243; Ed. Meyer, Ueber einige semit. Götter ZDMG. 31, 716 ff. bes. 725 ff. [4]) Lepsius, Abhdl. der Berl. Ak. 1851, 204. [5]) Rösch, Stud. u. Krit. 1882, 540: Caput asininum. [6]) Ebers, aaO. I 246.

Set's sind Menschenopfer [1]) und Blutsühnungen, von denen das Treiben der Baalspriester in der Geschichte des Elias eine Idee geben mag [2]). Als Gattin Set's erscheint unter dem Namen Bast auf Inschriften Isis-Hathor (Astarte), die, obwohl Göttin des Sinnengenusses, der Lebensfreude und der Wollust, doch auch an dem düstern Wesen Set's Theil nimmt. Ihr Tempel wird genannt der „Ort, wo da fließt Menschenblut" [3]). Sicher haben die Philister diese Culte in Kanaan beibehalten. Ueber Astarte speciell bestätigen das auch positive Nachrichten. Der älteste Cult der Urania (eine häufige Bezeichnung der Astarte) war nach Herodot (I 105) in Askalon [4]), und daß auch hier die Blutsühnungen beibehalten wurden, ersehen wir aus einem Berichte Lucians, der aus späterer Zeit ein

---

[1]) Nach Diodor I 88 Verbrennung rotköpfiger Leute. [2]) Eine interessante Notiz über die Fortdauer mancher dem Setcultus entnommenen Bräuche selbst bei Christen, die sie allenfalls umdeuteten, liefert der hl. Epiphanius in einer unseres Wissens noch von keinem Schriftsteller bei Behandlung des Setcultes angezogenen Stelle. Er schreibt (Adv. Haer. I 18 *Κατὰ Ναζαραίων*, bei *Migne* PG 41, 260): *Ἐν τῷ καιρῷ, ὅτε τὸ Πάσχα ἐγένετο ἐκεῖσε. ἀρχὴ δὲ αὕτη γίνεται τοῦ ἔαρος, ὅτε ἡ πρώτη ἰσημερία. ἐκ μίλτεως λαμβάνουσι πάντες Αἰγύπτιοι κατὰ ἀγνωσίαν καὶ χρίουσι μὲν τὰ πρόβατα, χρίουσι δὲ καὶ τὰ δένδρα, τὰς συκᾶς καὶ τὰ ἄλλα φημίζοντες καὶ λέγοντες ὅτι φησὶ* (sic) *τὸ πῦρ ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ κατέφλεξέ ποτε τὴν οἰκουμένην. Τὸ δὲ σχῆμα τοῦ αἵματος τὸ πυρωτὸν ἀλεξητήριόν ἐστι τῆς τοσαύτης πληγῆς καὶ τοιαύτης.* Dazu vergleiche man aus Ed. Meyer, Set-Typhon (S. 41) die Bemerkung, als böser Dämon scheine Set mehrfach als Flamme aufgefaßt worden zu sein, und Aussprüche des Totenbuches, wie (135, 4): „Wer dieses Capitel weiß, der ist wie Thuti, . . nicht fällt er zur Zeit des Suten (die Erklärung dieser Bezeichnung Sets aaO. 3), der Flamme der Bast . ." Der hl. Epiphanius deutet diese Bräuche als Erinnerung an das Paschalamm, dessen Blut an die Thürpfosten gestrichen wurde; darum leitet er die citierte Stelle ein mit den Worten: *Ἀλλὰ καὶ τοῦ προβάτου τυθέντος ἐν τῇ τῶν Αἰγυπτίων χώρᾳ ἔτι παρ' Αἰγυπτίοις τυγχάνει ᾀδομένη ἡ παράδοσις, καὶ παρὰ τοῖς εἰδωλολάτραις.* — Setzen wir den abergläubischen oder götzendienerischen Charakter dieser Rotfärbungen, sei es durch Mennig, sei es durch Blut, bei dem Chaldäischen Uebersetzer, sowie den Punctatoren und Accentuatoren als bekannt voraus, so ergibt sich daraus vielleicht der tiefste und entscheidendste Grund, warum sie von der Auffassung, die wir hier als die einzig richtige vertheidigen, abweichen zu müssen glaubten. Haben sie doch, wie schon S. D. Luzzato geltend gemacht und A. Geiger (Urschrift und Uebersetzung der Bibel S. 23—423) durch zahlreiche Belege bestätigt hat, in ängstlicher Befangenheit sowohl die ursprüngliche Aussprache als die Verbindung der einzelnen Satzglieder geflissentlich geändert, um das zu beseitigen, was dem schlichten Leser oder Hörer hätte anstößig sein können.
[3]) Ebers aaO. I 242. [4]) Vgl. Ktesias bei Diodor II 4.

anschauliches Bild entwirft von dem Treiben der Verehrer der Atargatis („syrischen Göttin“). An heiliger Stelle werden Messer und Schwerter aufbewahrt, die zu Ehren der Gottheit bei Castrationen und anderen Selbstverstümmelungen dienten; bei Processionen trugen die Gallen das Blutmesser vor (Telaque praeportant violenti signa furoris [1]). Der Gebrauch der Messer war jedoch keineswegs etwa auf Festtage beschränkt. „Es zogen die Gallen das Bild der Göttin auf einem Esel mit sich führend in Dörfern und Städten umher. So oft sie an einen Ort kamen, machten sie Halt. Der Chor der Flötenspieler fieng an zu blasen, worauf der ganze Trupp, wie von Begeisterung ergriffen, die Mützen von sich warf, die Köpfe verdrehte, die Arme mit Säbeln sich verwundete, die Zunge herausstreckte und auch diese blutig ritzte [2]), so daß in kurzer Zeit alles von dem Blute des Gesindels voll war“ [3]).

Täuschen wir uns nicht, so sind in dem Gesagten einige Anspielungen politischer und religiöser Natur sehr nahe gelegt, die uns Samson's Dictum in einem neuen Lichte zeigen. Da rühmt sich der hellfarbige Semite ironisch des Verdienstes um seine roten chamitischen Gegner, daß er ihnen die ihnen eigentümliche Leibesfarbe in eminenter Weise besorgt habe; der Verehrer Jahve's, dem es verboten ist, seinen Leib durch Einschnitte und Verstümmelungen zu mißhandeln (Lev. 3, 19 Dt. 14, 1) spottet der Baalsdiener, die kein Fest ohne Blutvergießen sehen können, und zwar hat er ihnen zu diesem Festvergnügen geholfen, indem er statt eines geweihten Messers sich des Kinnbackens des dem Gotte heiligen Thieres — im Sinne der Israeliten vielleicht gar: des Kinnbackens ihres Gottes bediente. Der eselsköpfige Gott, der seine Macht dadurch hätte zeigen müssen, daß er seinen philistäischen Verehrern zum Siege verhalf, hat in der Form des Eselskinnbackens selbst zur Niederlage derselben beigetragen. Deshalb mischt Samson in den Jubelruf über den errungenen Erfolg den Spott über die Thorheit, die solche Götter verehrt. Und diese Beziehung ist ihm die Hauptsache, darum steht sie an der Spitze des Satzes, darum wird sie pathetisch in der Figur der Anaphora wiederholt:

„Mit dem Kinnbacken des Esels habe ich sie (die ‚Roten‘) rot gerötet,
Mit dem Kinnbacken des Esels schlug ich tausend Mann.“ [4])

[1]) Lucretius II 621. [2]) τὰ μέτωπα κόπτονται μαχαίρῃσι. berichtet Herodot (II 61) von Asiaten, die in Aegypten dem Feste der Bast beiwohnten. [3]) So Scholz, Götzendienst und Aberglaube bei den Hebräern S. 324 nach Lucian (Lucius 35 sqq.). [4]) Der von uns gefundenen

Wie wir uns zur mythischen Auffassung der Thaten Samson's stellen, bedarf keiner weiteren Darlegung. Selbst die Vertreter dieses Hirngespinnstes müssen eingestehen, daß die Erzählung von Samson „concret, drastisch-lebendig, derb-realistisch“ sei. Mythische Dichtung und Sage pflegt anders beschaffen zu sein. Unsere Verbesserung des massoretischen Textes fügt zu der Reihe concreter, realistischer, drastischer Züge einige neue hinzu, die mit dem richtig erkannten Grundzug der Erzählung aufs beste harmonieren, und verstärkt so den lauten Protest des Gesammtgepräges der Darstellung gegen nebelhafte Mythentheorien. „Sonnengottheiten“ finden einen Platz in dem Dictum Samson's einzig — als Gegenstand des Spottes und der Ironie.

Erklärung ist man in früherer und neuerer Zeit mehr oder weniger nahe gekommen, ohne sie ganz zu finden (die LXX in der von uns gegebenen Auffassung natürlich ausgenommen). Der syrischen wie der chaldäischen Uebersetzung liegt wenigstens die Annahme von Verbalformen zu Grunde. Am nächsten kam ihr in neuerer Zeit der verdienstvolle Calmet. Er schreibt: Servari posset versio Septuaginta ferens: in maxilla asini delens delevi eos. In gratiam huius versionis redderem ego Hebraeum: In maxilla asini ego illos in sanguinem verti, vel: . . ego delevi. Ludit Samson in verbis inter Hebraeum *Chamor* asinum et *chamarti* (sic): ego delevi vel cruentavi. Comm. lit. III 449 (Wirceb. 1790). Dazu in der Note: LXX ducunt *chamarti* ut primam personam a *chamar* rubuit vel rubefecit. Damit ist, freilich zunächst nur als Möglichkeit und unter unsicherem Schwanken („delevi *vel* cruentavi“), sowie unter Verkennung der Vielform, unsere Lösung in nuce gegeben. Der Fingerzeig, den Calmet gegeben hatte, war für die Folgezeit umsonst. Das arabische *chamara*, ‚scabere, rodere, excoriare‘ fand mehr Beifall als sein *chamar* rubuit vel rubefecit. In jüngster Zeit hat man meist wieder Rückschritte gemacht; die besten Hebraisten, selbst Stade in seiner Grammatik, bleiben bei der „schlechten“ Uebersetzung: ein Haufen, zwei Haufen, wie Budde sie nennt (Schürer's Litztg 1884, 213). Letzterer acceptiert die Lesung chamor chamartim mit Verweisung auf arab. chamara, wie er sie findet bei A. van Doornink, Bijdrage tot de textkritick van Richteren I—XVI (Theol. Doctordissertation, Leiden 1879 Brill). — Die Variante ἐξαλείψω (de Lagarde) statt ἐξήλειψα scheint uns ein auf Mißverständnis ruhender Besserungsversuch. Das den Eindruck schmälernde Decrescendo der Gedankenfolge

„Mit dem Kinnbacken des Esels habe ich sie gänzlich vernichtet,
Indem ich mit dem Kinnbacken des Esels tausend Mann schlug“

würde wirklich gebessert und in einer Beziehung wenigstens in ein Crescendo verwandelt, wenn 16a „ihnen“, d. h. den Philistern überhaupt die vollständige Vernichtung androhte, welche dann 16b durch den Hinweis auf die geschlagenen Tausend als in Verwirklichung begriffen darstellt: „Mit dem Kinnbacken des Esels will ich sie gänzlich vernichten, da ich ja (so wie ich hier) mit dem Kinnbacken des Esels tausend Mann geschlagen habe.“ Diese Verbesserung steht und fällt aber mit der Unterstellung, daß ἐξαλείφειν hier ‚vernichten‘ bedeute.

Die Uebernatürlichkeit der menschlichen Heilsacte.

Von Prof. Dr. Franz Schmid.

1. Nach katholischer Lehre ist zu jedem Heilsacte oder zu jeder Handlung, welche den Menschen seinem übernatürlichen Ziele, d. i. der beseligenden Anschauung Gottes, irgendwie in positivem Sinne näher bringt, ein göttlicher Gnadenbeistand erfordert, welcher über die natürlichen Kräfte, wie auch ihre fortgesetzte Erhaltung und rein natürliche Unterstützung (conservatio et concursus Dei naturalis) hinausgeht. Daraus ziehen die Theologen in voller Uebereinstimmung den Schluß, daß auch die menschlichen Heilsacte selbst in einem gewissen Sinne übernatürlich genannt werden müssen[1]).

Handelt es sich aber um eine genauere Bestimmung der eigenthümlichen Beschaffenheit und des übernatürlichen Charakters unserer Heilsacte, so erheben sich alsbald bedeutende Schwierigkeiten. Die natürliche Folge ist ein großer Zwiespalt in den diesbezüglichen Erklärungsversuchen der Theologen; ebendaher mag auch der Umstand rühren, daß diese ganze Frage nicht blos in compendiösen Lehrbüchern, sondern auch in größeren dogmatischen Werken und eigenen Abhandlungen über Verdienst und Gnade meistens entweder gänzlich übergangen oder doch nur obenhin gestreift wird. Und doch ist eine wahrhaft befriedigende und darum auch auf alle Heilsacte ohne Ausnahme anwendbare Erklärung sowohl für das volle Verständnis der kirchlichen Gnadenlehre, als auch für die richtige Auffassung der bestehenden Heilsökonomie von hoher Bedeutung. Ja über noch manch andere Frage der speculativen Theologie kann die gründliche Behandlung dieses Gegenstandes weiteres Licht verbreiten.

---

[1]) Vgl. S. Thom. 1 p. q. 109 a. 5.

Wenn wir auch solche Erklärungsversuche in den Bereich unserer Untersuchung hineinziehen, welche sich gar leicht als ungenügend erkennen lassen, so geschieht dies nicht ohne Grund. Denn abgesehen davon, daß diese Punkte wesentlich zur Vollständigkeit des Ganzen gehören und in Folge dessen manches zur allseitigen Klarstellung der Sache beitragen, ist eine genauere Fixierung des Grades der Verwerflichkeit oder Unwahrscheinlichkeit gewisser Lehrmeinungen sicherlich von Interesse.

A. Die rein äußerliche Uebernatürlichkeit (Supernaturalitas mere extrinseca).

2. Vor allem könnte man die Uebernatürlichkeit der menschlichen Heilsacte, sei es im allgemeinen oder in bestimmten Fällen, auf folgende Weise auffassen: Der katholischen Gnadenlehre zufolge kommen factisch alle Heilsacte unter dem besonderen Einflusse der göttlichen Gnade oder durch besondere Einwirkung des heiligen Geistes zu Stande. Dazu kommt, daß in der gegenwärtigen Heilsordnung alle und jede Gnadenhilfe auf unsere Erlösung durch Christus zurückgeführt werden muß. Es stehen also auch alle unsere Heilsacte in einer nothwendigen Beziehung zum unendlichen Verdienste des Gottmenschen. Wer will nun verkennen, daß unsere Werke durch diese zweifache äußere Beziehung, nämlich zu Christus als der verdienenden und zum heiligen Geiste als der bewirkenden Ursache, einen eigenthümlichen Adel und einen höheren moralischen Werth erlangen, wodurch sie in eine gewisse Proportion zum übernatürlichen Lohne eintreten? Dieses Verhältnis findet endlich in den übernatürlichen Verheißungen Gottes seinen Abschluß. Denn durch diese Verheißungen wird unseren Werken, die bezeichneten Bedingungen vorausgesetzt, von Seite der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, welche überall mit Milde gepaart erscheint, thatsächlich ein übernatürlicher Lohn in Aussicht gestellt. Damit aber ist nach dieser ersten Anschauung der übernatürliche Charakter unserer Heilsacte vollkommen erschöpft. Namentlich ist nicht daran zu denken, daß dieselben von den Acten der rein natürlichen Sittlichkeit, wie sie in der natürlichen Ordnung durch die Bethätigung der rein natürlichen Kräfte statthaben würden und vielleicht auch in unserer gegenwärtigen Heilsordnung mitunter vorkommen, innerlich und dem physischen Sein nach sich irgendwie unterscheiden. So war ja auch das dem Blindgebornen geschenkte Augenlicht von dem Augenlichte anderer

Menschen in nichts verschieden. Und doch ist es begreiflich, daß Christus der Herr an demselben, weil er es auf so wunderbare Weise gegeben hatte, ein besonderes Wohlgefallen finden konnte. Wie leicht einzusehen, muß die bisher beschriebene Uebernatürlichkeit als eine rein äußerliche bezeichnet werden. Die Theologen nennen sie: Supernaturalitas extrinseca, supernaturalitas in solo fieri, supernaturalitas non in esse sed ex solo principio, supernaturalitas quoad modum mere extrinsecum.

3. Dazu ließe sich zunächst bemerken: Warum ein so großer Unterschied in der Vergeltung, wo nicht der geringste Unterschied im Sein der Werke vorliegt? Die Antwort auf diese Frage wird uns noch tiefer in die Gründe der in Rede stehenden Ansicht einführen. Wer weiß denn nicht, daß bei Wettkämpfen zur Erlangung des Preises mit Recht oft ganz äußerliche Bedingungen gefordert werden, die sich auf Zeit, Ort u. dgl. beziehen? Mag daher auch ein Concurrent sowohl an Leistungsfähigkeit als an wirklicher Leistung alle anderen noch so weit überbieten: hat er dabei die vorgeschriebenen Förmlichkeiten nicht eingehalten, so kann ihm der Preis in Wirklichkeit nicht zuerkannt werden. Nun vergleicht aber der Apostel das Leben des Menschen wiederholt mit einem Wettkampfe, und spricht diesbezüglich den Grundsatz aus: Qui certat in agone, non coronatur, nisi legitime certaverit[1]. Zudem gehört das Verdienst seiner innersten Natur nach der moralischen Ordnung an. Daß aber Umstände, welche nach physischen Gesichtspunkten höchst geringfügig erscheinen, in der moralischen Ordnung oft von der größten Bedeutung sind — wer will das leugnen?

Aber es fehlt dieser Anschauung auch nicht an einer mehr positiven Bestätigung. Es ist nämlich von den Theologen allgemein zugestanden, daß unsere guten Werke durch ihre Beziehung zu Christus, als unserem Haupte, und zu dessen gottmenschlichen Verdiensten einen besonderen Werth erhalten[2]. Und diese Ansicht findet im Wortlaute der tridentinischen Lehre über die Verdienstlichkeit der guten Werke eine sehr nachdrückliche Bestätigung[3]. Dazu kommt noch ein weiterer beachtenswerther Grund. Es kann nämlich ohne Zweifel auch in den Ungläubigen und mithin vor dem Glauben und unabhängig von demselben gewisse Werke geben, welche den Menschen seinem übernatürlichen Ziele näher bringen und so im

[1] 2 Tim. 2, 5. [2] Vgl. *Hurter*, Compend. theol. dogm. tom. III n. 241 not. 2. [3] Vgl. Trid. sess. 6 cap. 16.

eigentlichen Sinne des Wortes als Heilsacte zu betrachten sind. Dies ergiebt sich u. a. aus folgenden, vom h. Stuhle verworfenen Sätzen: **Fides est prima gratia et fons omnium aliarum** (prop. 27 inter Quesnel.). **Pagani, Judaei, haeretici aliique huius generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum, adeoque hinc rite inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti** (prop. 5 inter damn. ab Alex. VIII). Kann man aber, so frägt man nicht ohne Grund, bei den Heilsacten der Ungläubigen an eine andere Uebernatürlichkeit denken, als an die eben beschriebene? Aus diesen oder ähnlichen Erwägungen haben auch manche ältere Theologen die Sache ganz oder zum Theile in der beschriebenen Weise aufgefaßt[1]).

4. Verschieden von dieser Auffassungsweise, aber innig mit ihr verwandt ist der Versuch, die Uebernatürlichkeit unserer Heilsacte entweder einzig oder doch vorzüglich von der Würde der handelnden Person herzuleiten. Das wäre die **supernaturalitas ex dignitate personae operantis sine supernaturalitate intrinseca ipsius operis** der Theologen. Weil sich nämlich nicht leicht jemand mit der früheren Erklärung ganz zufriedenstellen kann, so werden zu ihrer Ergänzung folgende Momente beigezogen. Auf den moralischen Werth einer Handlung übt ohne Zweifel die Persönlichkeit und Würde des Handelnden oft einen bedeutenden, ja manchmal einen geradezu entscheidenden Einfluß. So ist es zB. gewiß nicht gleichgiltig, ob eine gewisse Ehrenbezeigung von einem Manne aus dem Volke oder von einem mächtigen Monarchen erwiesen wird. Nun aber ist der Mensch durch die h. Taufe, welche als der erste Schritt zum Himmelreiche und somit als grundlegend für das übernatürliche Verdienst angesehen werden kann, ein Kind Gottes und ein lebendiges Glied am mystischen Leibe Christi geworden. Wie sollten also nicht alle unsere sittlichen Handlungen kraft dieser übernatürlichen Würde einen ganz neuen und wahrhaft übernatürlichen Werth erlangen? Was will man also mehr? Der übernatürliche Charakter unserer Heilsacte scheint vollständig erklärt zu sein. Zu Gunsten dieser Auffassung

---

[1]) Vgl. Trid. sess. 14 cap. 4; S. Thom. 1. 2. q. 113 a. 3; Suarez de grat. l. 2 c. 4 n. 5 9 10 c. 5 n. 2; Vasquez in 1 p. S. Thom. disp. 91 c. 12 et in 1. 2. disp. 189 c. 16 17 disp. 190 c. 11 12 et disp. 217; Ripalda, de ente supernat. disp. 1 n. 28 32 disp. 44 n. 1 26 27; diese Zeitschrift 9, 1885, 439; Joannes a S. Thoma in 1 p. q. 109 disp. 2 art. 1 n. 32.



scheint auch die vom römischen Stuhle ausgegangene Verwerfung des Satzes zu sprechen: Opera iustitiae et temperantiae, quae Christus fecit, ex dignitate personae operantis non traxerunt maiorem valorem[1]).

Dieser Erklärungsweise gegenüber liegt der Einwand nahe, daß die der Taufe vorangehenden Heilsacte augenscheinlich davon ausgeschlossen bleiben. Indessen bliebe es immerhin noch wahr, daß sie wenigstens bezüglich der meisten und wichtigsten Heilsacte als richtig und vollkommen ausreichend angesehen werden könnte. Ja, auch in Hinsicht auf die der Taufe vorangehenden Heilsacte fehlt es nicht an einem beachtenswerthen Auswege. Denn einerseits muß nach der Lehre des Tridentinums an der Wahrheit festgehalten werden, daß der Glaube, und zwar ein eigentlicher und übernatürlicher Glaube, die Wurzel und die Grundlage aller Gerechtigkeit und somit auch die Wurzel und die Grundlage aller Heilsacte ist[2]). Andererseits aber gehört der Mensch, welcher einen wahren und übernatürlichen Glauben erlangt, mag derselbe auch noch so mangelhaft sein, innerlich irgendwie zur Kirche Christi, und erscheint so in einem gewissen Sinne bleibend oder vorübergehend Christo, als dem Haupte der Kirche, angegliedert. Warum soll ihm also nicht auch, vermöge dieser theilweisen Angliederung an Christus, eine Würde zukommen, welche mit der Würde der Gerechtfertigten oder der Getauften eine gewisse Aehnlichkeit besitzt? Unstreitig kann somit die angedeutete Erklärung in gewissem Sinne auf alle Heilsacte ausgedehnt werden.

Und wirklich wird diese Erklärungsweise, wenigstens soweit es sich um die verdienstlichen Werke der Gerechten handelt, von namhaften Theologen der älteren Schule entweder als die einzige und vollkommen genügende angesehen oder doch fast einzig berücksichtigt und ganz in den Vordergrund gestellt[3]). Aus dieser Voraussetzung ergiebt sich dann die Verallgemeinerung fast von selbst. Denn ist einmal zugestanden, daß die vorgelegte Erklärung für das vollkommene Verdienst (meritum de condigno) zutreffend und vollkommen ausreichend ist, so wird man sich kaum mehr sträuben können, dieselbe im angedeuteten Sinne auch auf die niedrigeren Heilsacte als vollständig genügend auszudehnen. Oder steht etwa nicht die Würde eines Christgläubigen oder der Taufcharakter zur heiligmachenden

[1]) Prop. 19 Baji. [2]) Trid. sess. 6 cap. 8. [3]) Vgl. Dom Soto, De natura et gratia l. 3 c. 4; Suarez l. c. l. 12 c. 7 n. 1; c. 33 n. 10; Vasquez l. c. disp. 217; Ripalda l. c. disp. 44 n. 4. disp. 106 n. 15; La Croix, Theol moral. l. 6 n. 667; diese Zeitschrift 9, 1885, 439 460.

Gnade und zur Würde eines Kindes Gottes ganz im gleichen Verhältnisse, wie das unvollkommene Verdienst (meritum de congruo) zum vollkommenen (meritum de condigno)?

5. Nichtsdestoweniger müssen diese zwei Erklärungsversuche entschieden als ganz ungenügend zurückgewiesen werden. Freilich, so lange von der bloßen Möglichkeit dieser Anschauungen die Rede ist, wird man weder die eine noch die andere absolut verwerfen können; und insofern sie nicht im ausschließlichen Sinne genommen werden, liegt ihnen sogar in Wirklichkeit viel Wahres zu Grunde. Wer möchte wohl auch ernstlich daran zweifeln, daß eine Leistung nur dann einen durchaus sicheren Anspruch auf einen ganz bestimmten Lohn erheben könne, wenn ein entsprechendes Uebereinkommen oder eine bestimmte Zusage von Seite des Vergelters vorausgegangen? Dies muß aber bei jedem Anspruche des Geschöpfes dem Schöpfer gegenüber um so mehr der Fall sein. Ebenso kann nicht geleugnet werden, daß bei Abschätzung des moralischen Werthes einer Handlung auch die Würde der Person in gewissem Sinne in Betracht zu ziehen ist.

Was nun aber die ausschließliche Fassung dieser Ansichten anbelangt, so kennen wir zwar keine kirchliche Entscheidung, wodurch dieselben, nach jener Seite hin, in Rücksicht auf die thatsächlich bestehende Heilsordnung ausdrücklich verurtheilt oder authentisch als ungenügend erklärt worden wären. Das hindert indessen nicht, sie ohne weiteres als theologisch unrichtig und zur Erklärung der thatsächlichen Uebernatürlichkeit unserer Heilsacte offenbar ungenügend zu bezeichnen. Ob dieselben nach dem heutigen Stande der Dinge überdies noch vor dem Richterstuhle der katholischen Theologie eine strengere oder mildere theologische Censur verdienen, wagen wir aus inneren Gründen nicht zu entscheiden. Auch auf Grund der äußeren Auctorität dürfte diese Frage nicht so leicht zu lösen sein. Denn die neueren Theologen lassen sich, wie wir anfangs bemerkten, meistens in diese ganze Untersuchung gar nicht ein, und auch die älteren Theologen haben sich, wenigstens in ihrer Allgemeinheit, hierüber nicht mit hinreichender Bestimmtheit ausgesprochen[1]). Daher begnügen wir uns damit, die fraglichen Meinungen mit wissenschaftlichen Gründen zu widerlegen, das weitere Urtheil anderen überlassend.

6. Den ersten Grund, von welchem mehr oder weniger beide Ansichten getroffen werden, können wir mit dem h. Thomas[2]) der

[1]) Vgl. *Ripalda* l. c. disp. 44 n. 4; *Mazzella* De gratia Christi n. 51.
[2]) Vgl. *Mazzella* l. c. n. 66.

Natur der Sache selbst entnehmen. Mag es nämlich auch nicht geradezu undenkbar sein, daß Gott in seiner vollen Unabhängigkeit und souveränen Freiheit einem in sich rein natürlichen Acte, d. h. einer Handlung, welche ihrem physischen Sein nach blos für einen natürlichen Lohn proportioniert erscheint, aus freier Gnade ein übernatürliches Gut als Belohnung in Aussicht stellt: so muß man doch gestehen, daß ein derartiges Vorgehen der Natur der Dinge weniger entsprechend ist. Naturgemäß soll der Weg dem Ziele, die Leistung dem Lohne angemessen sein. Nun aber pflegte Gott alles naturgemäß anzuordnen. Wir sagen: dieser Grund, der seine Spitze gegen die erste Ansicht kehrt, übt seine Kraft auch gegen die zweite. Denn was diese zweite Ansicht in vortheilhafterem Lichte erscheinen läßt, ist lediglich der Umstand, daß ihr zufolge die verdienende Person mit dem zu verdienenden Gute in gewissem Sinne auf derselben Linie steht; aber das Mißverhältnis der Leistung zum Lohne wird dadurch nicht beseitigt. Vollends unerklärlich muß es bleiben, wie man namentlich in der ersten Theorie nahezu mit der ganzen Schule nicht blos wie immer von einem übernatürlichen Verdienste, sondern ganz bestimmt von einem in seiner Art vollkommenen oder dem Lohne in gewissem Sinne ebenbürtigen Verdienste (meritum de condigno) sprechen kann.

Dazu kommt die unanfechtbare Wahrheit, daß in der gegenwärtigen Heilsordnung die Gotteskindschaft des Gerechten durchaus nicht gänzlich in eine rein äußerliche, moralisch-juridische Beziehung zu Gott aufgeht. Dieselbe bringt vielmehr eine wahre und physische Umwandlung des ganzen inneren Menschen mit sich, und findet ihre thatsächliche Verwirklichung in der Mittheilung eines höheren inneren Lebens. Wer wird sich aber unter dieser Voraussetzung zur Annahme verstehen, daß sich dieses höhere Leben nicht entsprechend bethätigen, noch den aus ihm hervorwachsenden Acten irgendwie ein höheres Sein mittheilen soll? Dieser Schluß wird noch zwingender, wenn man sich daran erinnert, daß zur vollen Ausstattung der Gotteskindschaft neben der heiligmachenden Gnade immer auch die eingegossenen Tugenden gehören. Wie nun diese Tugenden zugestandenermaßen auf der einen Seite mit der heiligmachenden Gnade auf der gleichen Höhe stehen, so sind sie andererseits ihrer Natur nach wesentlich zu einer entsprechenden Thätigkeit hingeordnet. Ist man da, so fragen wir, nicht geradezu gezwungen, wenigstens den aus diesen Tugenden hervorgehenden Heilsacten ein höheres physisches Sein zuzuschreiben? Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß die bis-

herigen Erklärungsversuche wenigstens für viele Fälle weit hinter der Wahrheit zurückbleiben.

Ist aber dem also, dann nöthigen uns die stärksten Gründe, weiter zu gehen, und die bekämpften Anschauungen bezüglich aller Heilsacte ohne Ausnahme als ungenügend zu bezeichnen. Nach allgemeiner Lehre der Theologen können die eingegossenen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung sich auch noch im Sünder finden. Folglich ist auch den vom Sünder gesetzten Acten des Glaubens und der Hoffnung, sofern dieselben näher oder entfernter auf die Bekehrung abzielen und in diesem Sinne nach dem Ausdrucke der Schule de congruo verdienstlich sind, ein inneres übernatürliches Sein zuzuschreiben. Mit welchem Rechte aber, so fragen wir weiter, will man behaupten, daß sich die Acte des Glaubens und der Hoffnung, wodurch sich der Ungetaufte gleich dem Sünder auf die Rechtfertigung vorbereitet und sich ebenfalls dieselbe im Sinne der Schule de congruo verdient, von den gleichnamigen Acten des Sünders wesentlich oder doch höchst namhaft unterscheiden? Somit müssen selbst im Ungetauften und folglich auch in einem Menschen, welcher für den Augenblick jedes übernatürlichen Habitus entbehrt, wenigstens einige, irgendwie innerlich übernatürliche Acte angenommen werden. Sind wir nun durch ein vollkommen consequentes Schlußverfahren so weit gekommen, dann zwingt uns wahrlich die Gewalt der Analogie, noch einen Schritt vorwärts zu thun, und in allen Heilsacten eine Art innerlicher Uebernatürlichkeit zu suchen. Es findet dies seine Bestätigung in dem, was die scholastischen Theologen in ihrer Mehrzahl über die verschiedenen Wirkungsmomente oder über die Natur der actuellen Gnade lehren. Ihnen zufolge wird in einem Subjecte, in welchem die eingegossenen Tugenden sich nicht vorfinden, wie im Ungetauften und theilweise auch beim Sünder, die Wirksamkeit des entsprechenden Habitus durch die Kraft des actuellen Gnadenbeistandes ersetzt. In diesem Sinne reden die Theologen fast einstimmig von einer vorübergehenden Erhöhung (elevatio) der Seelenvermögen durch die actuelle Gnade, welche der Eingießung der übernatürlichen Tugenden zum Zwecke des verdienstlichen Handelns vorhergehe. Diese Erhöhung der Vermögen bringt aber nothwendig eine entsprechende Erhöhung der betreffenden Acte mit sich[1]).

[1]) Zwar stimmen in diesem Punkte nicht alle Theologen vollkommen überein. Aber die Verschiedenheit bezieht sich schließlich doch nur auf die Frage: Wie kommt im gegebenen Falle die vorausgesetzte Erhöhung zu Stande? Sehr viele Theologen finden diese Erhöhung oder Erhebung in



7. Zudem lassen sich diese Ansichten mit der katholischen Gnadenlehre, nach welcher die actuelle Gnade für alle Heilsacte unumgänglich nothwendig erscheint, unmöglich in Einklang bringen. Auf der einen Seite nämlich muß unverrückt am Satze festgehalten werden: Der Mensch — sei es der Gerechte oder der Sünder, der Gläubige oder der Ungläubige — vermag ohne die übernatürliche Gnade, d. h. blos durch seine natürlichen Kräfte auch nicht das geringste Werk zu verrichten, welches für das ewige Leben irgendwie verdienstlich wäre, oder den Menschen seinem übernatürlichen Ziele auch nur von ferne in positivem Sinne näher brächte. Deshalb haben wir auch nicht blos an eine moralische, sondern an eine physische Nothwendigkeit der Gnade zu denken, d. h. an eine Nothwendigkeit, welche nicht so fast in der Verdorbenheit des Menschen und der daraus entspringenden moralischen Schwierigkeit der geforderten Werke, als in einem physischen Unvermögen der natürlichen Kräfte ihren tiefsten Grund hat. Dies findet namentlich darin seine volle Bestätigung, daß nach der richtigen und von Augustin ausdrücklich bezeugten Lehre der Mensch auch vor dem Sündenfalle zu jedem übernatürlich verdienstlichen Werke des göttlichen Gnadenbeistandes bedurfte. Auf der andern Seite aber darf durchaus nicht behauptet werden, der Mensch habe in Folge der Erbsünde alle sittliche Freiheit und moralische Kraft zum Guten absolut verloren. Vielmehr ist an der Wahrheit festzuhalten, daß auch der gefallene Mensch, und zwar blos durch seine natürlichen Kräfte und ohne Beihilfe einer eigentlichen Gnade, manches natürlich gute Werk zu vollbringen im Stande ist. Den theologischen Beweis für diese Lehrpunkte müssen wir der Dogmatik überlassen. Nur zwei vom heiligen Stuhle

einer geschaffenen, aber schnell verschwindenden Qualität oder in einem vorübergehend an der Seele und an deren Vermögen haftenden Accidens. Folgerichtig nennen sie diese Erhebung eine durchaus innerliche (elevatio facultatis intrinseca). Andere hingegen, welche von derlei flüchtigen Qualitäten nichts wissen wollen, glauben mit einer äußerlichen Erhebung, d. h. mit einer bloßen Assistenz des heiligen Geistes auszureichen (elevatio facultatis extrinseca). Wenn manche Gelehrte eine dritte Ansicht vorbringen, so beruht diese nur auf einer ganz eigenthümlichen Auffassung der Accidentien. Wir brauchen uns hier in diese Streitfrage nicht im mindesten einzulassen. Daß die übernatürlich verdienstlichen Acte von den gleichnamigen natürlichen innerlich, ja wesentlich verschieden sind, wird von allen streitenden Parteien angenommen, und bildet die nothwendige Voraussetzung der ganzen Streitfrage. Nur die Erhebung des Vermögens (elevatio facultatis), nicht die Uebernatürlichkeit der verdienstlichen Acte selbst soll nach einigen eine rein äußerliche sein. (Vgl. *Hurter,* Comp. theol. dogm. tom. III n. 107).

verworfene Sätze, welche dem Hauptpunkte zur authentischen Bestätigung dienen, mögen hier Platz finden. Liberum arbitrium sine gratiae Dei adiutorio, nonnisi ad peccandum valet[1]). Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet lucis, nisi ad aberrandum; ardoris, nisi ad se praecipitandum; virium, nisi ad se vulnerandum: est capax omnis mali, est incapax ad omne bonum[2]). Ein weiterer Satz der katholischen Gnadenlehre, der sich aus den Glaubensquellen mit voller Klarheit ergiebt, lautet: Unter der Gnade, welche nach dem Gesagten zu jedem Heilsacte nothwendig ist, hat man zunächst weder die heiligmachende Gnade, noch den eingegossenen Habitus des Glaubens oder den Taufcharakter, noch eine andere Art habitueller Gnade zu verstehen, sondern man muß an die actuelle, d. h. an eine solche Gnade denken, welche ganz direct und unmittelbar zum Behufe des Actes ertheilt wird[3]).

Nun fragen wir: Wenn die actuelle Gnade den Werken, welche unter ihrem Einflusse zu Stande kommen, nicht vor allem eine eigenartige physische Beschaffenheit, wodurch sie sich von allen natürlichen Werken innerlich unterscheiden, mitzutheilen bestimmt ist, was soll sie dann überhaupt in manchen Fällen leisten, und warum soll sie dann in allen Fällen so unumgänglich nothwendig sein? Wenn man mit der einen oder andern der hier bekämpften Theorien wahrhaft Ernst machen will, so muß man in der ersten Theorie schließlich die Behauptung aufstellen: Die Gnade ist eigentlich nicht zum fraglichen Werke selbst, sondern nur zur Verdienstlichkeit des Werkes

---

[1]) Prop. 27 Baji. [2]) Prop. 39 Quesnel. [3]) Bei der Frage, was man unter der zum verdienstlichen Wirken nothwendigen Gnade zu verstehen habe, könnte man am ehesten hinsichtlich des Gerechten auf die heiligmachende Gnade sammt den eingegossenen Tugenden verfallen. Und wirklich gab es einige ältere Theologen, welche damit vollkommen auszureichen glaubten. Allein diese Anschauung wird in neuerer Zeit mit großer Uebereinstimmung zurückgewiesen, und man kann sich dabei auf das Tridentinum und auf die ausdrückliche Lehre des h. Augustin, sowie auf die Analogie der ganzen Gnadenlehre berufen (vgl. Mazzella l. c. n. 256 ss). Doch diese Controverse ist für unsere Frage von keinem Belang. Denn wenn manche bezüglich des Gerechten die habituelle Gnade für genügend hielten, so geschah dies immer unter der Voraussetzung, daß von den übernatürlichen Tugenden, welche in derselben eingeschlossen sind, die ihnen eigenthümliche Uebernatürlichkeit auf die daraus entspringenden Werke übergeleitet werde. Der Irrthum liegt also zunächst darin, daß man glaubte, der übernatürliche Habitus könne ohne Beihilfe der actuellen Gnade sich bethätigen.

erfordert. Die katholische Gnadenlehre hingegen sagt, daß die Gnade ganz eigentlich und zunächst zum Werke selbst erfordert ist. Frägt man dann weiter: Welches ist der letzte Grund, warum die Gnade zur Verdienstlichkeit der guten Werke nöthig ist, oder warum von zwei vollkommen gleichen Werken das eine mit voller Sicherheit auf einen übernatürlichen Lohn Anspruch erheben darf, das andere aber nie und nimmer, so wird man schließlich zur Annahme einer rein willkürlichen und daher ganz unerklärlichen Anordnung Gottes hingedrängt. In der zweiten Theorie aber wird man zum Geständnisse genöthiget: Was gewöhnlich actuelle Gnade genannt wird, ist eigentlich nicht etwas Actuelles, sondern vielmehr etwas Habituelles. So gerathen beide Theorien zunächst mit der allgemein angenommenen Anschauung und Ausdrucksweise der katholischen Schulen und weiterhin mit der Lehre der Kirche und der heiligen Schrift selbst in Widerspruch.

Diese Beweismomente lassen sich auch also fassen: Ist die Gnade, von deren Nothwendigkeit zum Heilsacte in der katholischen Gnadenlehre die Rede ist, etwas physisch Uebernatürliches oder blos Natürliches? Man wird sich wohl lieber an den ersten Theil dieser Alternative halten. Unter dieser Voraussetzung aber fragen wir weiter: Muß dort, wo das Princip oder die Wurzel innerlich und physisch übernatürlich ist, nicht auch die Wirkung oder die Frucht in gleichem Sinne übernatürlich sein? Wollte man sich nun, um dieser Consequenz zu entgehen, für das zweite Glied der Alternative entscheiden, so müßte man vor allem die in Bezug auf die Uebernatürlichkeit der Heilsacte versuchte Erklärung auch auf die Gnade übertragen und folglich der actuellen Gnade keine andere als eine rein äußerliche Uebernatürlichkeit zuerkennen. Damit ist aber die zweite Theorie aufgegeben und wir können es nur mehr mit der ersten ernstlich zu thun haben. Diese ist aber vor allem in ihrer Anwendung auf die Gerechten offenbar unrichtig. Denn der Gerechte ist ja, wie kein katholischer Theologe ernstlich leugnen kann, im Besitze der eingegossenen Tugenden (habitus operativi per se infusi), welche wahrhaft und innerlich übernatürlich sind. Daher muß beim Gerechten die actuelle Gnade offenbar die Bestimmung haben, dieses schlummernde Gnadenleben in einer entsprechenden Weise in Thätigkeit zu versetzen, d. h. zu innerlich übernatürlichen Acten anzuregen und dabei mitzuwirken. In Folge dessen ist beim Gerechten nicht nur die Thätigkeit und das habituelle Theilprincip derselben, sondern auch das actuelle Theilprincip oder die actuelle Gnade

innerlich und physisch übernatürlich. Aus der Beschaffenheit der guten Werke des Gerechten und aus dem Wesen der dazu erforderlichen actuellen Gnade schließt man aber mit Recht auf eine analoge Beschaffenheit, d. h. auf eine innerliche Uebernatürlichkeit der actuellen Gnade und der daraus entspringenden Heilsacte des Sünders und selbst des Ungläubigen, soweit derlei Acte bei letzterem vorkommen können.

8. Endlich beruft man sich gegen die vorliegenden Theorien mit Recht auf die authentische Verurtheilung folgender Sätze: Distinctio illa duplicis amoris, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commenticia et ad illudendum sacris literis et plurimis veterum testimoniis excogitata. Illa doctorum distinctio, divinae legis mandata bifariam impleri, altero modo quantum ad praeceptorum operum substantiam tantum, altero quantum ad certum quemdam modum, videlicet secundum quem valeant operantem perducere ad regnum aeternum (h. e. ad modum meritorium), commenticia est et explodenda. Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifariam bonum, vel quia ex obiecto et omnibus circumstantiis rectum est et bonum (quod moraliter bonum appellare consueverunt) vel quia est meritorium regni aeterni, eo quod sit a vivo Christi membro per spiritum charitatis, reiicienda est[1]). Dazu ist mehreres zu bemerken: Erstens ist die Fassung des zweiten Satzes offenbar eine ganz allgemeine. Daher muß dieser Satz auf alle Heilsacte ohne Ausnahme und mithin auch auf die Heilsacte des Sünders und des Ungläubigen seine Anwendung finden. Zweitens hat man den in diesen Sätzen erwähnten Unterschied zwischen heilsverdienstlichen und blos ethisch guten Werken unverkennbar als einen inneren und, theilweise wenigstens, nicht rein moralischen aufzufassen. Dabei ist die Redeweise im zweiten Satze, welcher von den Heilsacten im allgemeinen handelt, von der Redeweise der beiden anderen, in welchen von den Heilsacten der Gerechten die Sprache ist, wesentlich nicht verschieden. Endlich war es dem heiligen Stuhle bei Verurtheilung dieser Sätze gewiß nicht einfach darum zu thun, eine an sich gleichgiltige Anschauung des einen oder anderen Theologen oder einer vereinzelten theologischen Schule gegen die maßlosen Angriffe eines unbescheidenen

[1]) Propp. 34 61 62 Baji.

Gegners in Schutz zu nehmen. Aus so unwichtigen Gründen pflegt der heilige Stuhl nicht so nachdrücklich einzuschreiten. In dieser Ansicht werden wir noch bestärkt, wenn wir dem Grunde dieses Einschreitens näher nachgehen. Die durch Verwerfung dieser Sätze in Schutz genommene Unterscheidung zwischen rein natürlichen und heilbringenden oder verdienstlichen guten Werken zeigt sich nämlich bei einigem Nachdenken nicht blos als die leichteste und natürlichste, sondern auch als die einzige ungezwungene Erklärung jenes in der heiligen Schrift selbst begründeten Beisatzes sicut oportet, welcher nach Art einer dogmatischen Formel in der katholischen Lehre von der Nothwendigkeit der actuellen Gnade so häufig wiederkehrt, und für ihr Verständnis von der größten Bedeutung ist. Man denke an die Concilien und an die dem h. Augustin so geläufigen Sätze: Nemo sine gratia orare, credere, sperare, diligere vel bonum quodcumque operare potest, sicut oportet[1]). Es sind demnach die beiden Theorien im allgemeinen wie im besonderen vor dem Richterstuhle der speculativen Theologie hinlänglich gerichtet[2]).

[1]) Vgl. Rom. 8, 26; *Suarez* l. c. l. 2 c. 6; *Mazzella* l. c. n. 56.

[2]) Mit den besprochenen Theorien kann man eine andere theologische Lehrmeinung in Verbindung bringen, welche allerdings für unsere Untersuchung deswegen von geringerer Bedeutung ist, weil sie auf volle Allgemeinheit durchaus keinen Anspruch machen kann. Man ist nämlich auf den Gedanken verfallen, gewissen rein natürlich guten Werken, zB. der Bethätigung der sog. virtutes acquisitae im Gerechten, aus dem Grunde eine gewisse Uebernatürlichkeit oder übernatürliche Verdienstlichkeit zuzuschreiben, weil sie mit anderen streng übernatürlichen Acten, zB. mit der Gottesliebe des Gerechten oder mit dem übernatürlichen Glauben, in innigster Verbindung stehen. Sie können nämlich durch solche Acte veranlaßt (actus a caritate imperati), und durch die sog. gute Meinung zum übernatürlichen Ziele hingeordnet werden (vgl. Suarez l. c. l. 6 c. 9 n. 8; Ripalda l. c. disp. 1 n. 30). Wir wollen hier nicht untersuchen, was von der fraglichen Hinordnung gewisser Werke durch die Liebe oder durch eine andere übernatürliche Tugend im allgemeinen zu halten sei. Was wir behaupten und was uns hier wichtig erscheint, ist nur der Satz: Zur Erklärung der übernatürlichen Verdienstlichkeit anscheinend blos natürlicher Werke kann diese Hinordnung für sich allein nicht ausreichen. Es erscheint uns leicht, diesen Satz zu begründen. Wenn man von einer übernatürlichen Verdienstlichkeit der fraglichen Acte redet, so setzt man offenbar voraus, daß ihr Verdienst nicht vollkommen im Verdienste des actus imperans oder der guten Meinung aufgehe. Daher ist nach katholischer Anschauung nicht blos zum actus imperans oder zur Erweckung der guten Meinung, sondern auch zum fraglichen Tugendwerke selbst (actus imperatus) die Beihilfe der actuellen Gnade erfordert. Daraus ergiebt sich dem Gesagten zufolge des weiteren, daß das entsprechende Werk in sich selbst von diesem seinen übernatürlichen Princip

B. Die blos accidentelle Uebernatürlichkeit (Supernaturalitas interna mere accidentalis).

9. Die bisherige Untersuchung hat zum Resultate geführt: Die Heilsacte müssen sich irgendwie innerlich von den blos natürlich guten Werken unterscheiden. Aber damit ist in unserer Frage noch lange nicht alles abgethan. Denn dieser innere Unterschied läßt sich an und für sich auf gar verschiedene Weise auffassen. Und wirklich gehen die Theologen, welche mit der gewöhnlichen Lehre an einem solchen Unterschiede festhalten, bei der näheren Erklärung derselben vielfältig auseinander. Sollte auch diese Verschiedenheit mitunter mehr in der Ausdrucksweise als in der Sache selbst zu suchen sein, so kann dies dennoch nicht allgemein behauptet werden. Zudem ist in theologischen Dingen auch eine richtige und unverfängliche Ausdrucksweise von der größten Bedeutung. Daher wollen wir, um diesen dunkeln Lehrpunkt möglichst aufzuhellen, alle wirklichen oder möglichen Auffassungen der Reihe nach vorführen und auf ihre Wahrheit prüfen.

10. Zunächst begegnet uns die Lehrmeinung, welche in folgenden Sätzen ihren Ausdruck findet: Zwischen den rein natürlich guten Handlungen und jenen Werken, welche zugleich übernatürlich verdienstlich sind, besteht allerdings durchgängig ein innerer Unterschied. Ja insoferne dieser Unterschied in der gegenwärtigen Heilsordnung durch den Willen Gottes ein für allemal und für alle Werke unverrückt festgestellt erscheint, mag man ihn in diesem mehr moralischen Sinne auch einen wesentlichen nennen. Aber metaphysisch oder physisch gesprochen ist es dennoch nur ein accidenteller oder gra-

---

eine entsprechende Uebernatürlichkeit ererbt. Mit anderen Worten: Durch den Einfluß der actuellen Gnade erhält das Werk in sich jene übernatürliche Beschaffenheit, welche in der Formel sicut oportet ihren Ausdruck findet und dasselbe innerlich von jedem natürlichen Acte unterscheidet. Uebrigens haben wir die Bethätigung der virtutes acquisitae im Gerechten blos beispielsweise angezogen. Die theologische Streitfrage, ob ihre Bethätigung, sofern sich ihre Acte von den Acten der gleichnamigen virtutes infusae unterscheiden, wirklich verdienstlich sei, sei hier nicht erörtert (vgl. *Suarez* l. c. l. 12 c. 10). Ebenso haben wir vom Einfluß des Glaubens nur beispielshalber gesprochen. Auf die wichtige Frage, ob jeder übernatürlich verdienstliche Act nothwendig durch das Glaubenslicht geregelt sein müsse, oder näherhin, ob der eigentlichste Unterschied zwischen den Acten der virtutes infusae und denen der virtutes acquisitae oder überhaupt zwischen allen übernatürlichen und rein natürlichen Acten in ihrem Verhältnisse zum Glauben zu suchen sei, werden wir später genauer einzugehen haben.

dueller Unterschied, welcher das physische Sein des betreffenden Actes allerdings in gewissem Sinne steigert, ohne es jedoch im Vergleich zum gleichnamigen natürlichen Acte zu einem wesentlich verschiedenen und specifisch höheren zu machen. Frägt man genauer nach dem Wesen des betreffenden Unterscheidungsmomentes, so stellt sich nach dieser Ansicht im allgemeinen nichts anderes als ein gewisser accidenteller Modus des betreffenden Actes dar, welcher durch den Einfluß der Gnade bewirkt wird. Als dergleichen Modi können näherhin folgende namhaft gemacht werden: Eine größere Stärke und Lebhaftigkeit des Actes (major intensitas seu intensio), eine größere Leichtigkeit und Bereitwilligkeit (major promptitudo et delectabilitas), längere Dauer (major duratio), größere Festigkeit und Entschiedenheit (major firmitas) desselben u. dgl. Daß die beschriebene Steigerung des Actes auch eine Steigerung der Gottgefälligkeit und des moralischen Werthes im Gefolge hat, ist selbstverständlich.

Man sieht sofort, daß in dieser Theorie der übernatürlich verdienstliche Act vom natürlichen nicht blos wie bei den früheren Theorien in fieri, d. h. in der Art und Weise des Ursprungs, sondern auch in facto esse, d. h. in sich selbst und zwar physisch verschieden ist. Soweit man ihn also auf Grund dieses höheren Seins übernatürlich nennen kann und nennen will, muß man sagen: Der Act ist nicht blos extrinsece oder in solo fieri, sondern intrinsece und in se ipso sive in ipso esse physico übernatürlich. Versteht man aber unter dem Sein des Actes dessen Wesenheit, oder wie man ebenfalls zu sagen pflegt, dessen Substanz, und nimmt man den Ausdruck intrinsece oder innerliche Beschaffenheit für gleichbedeutend mit essentialiter oder wesentlicher Beschaffenheit, dann muß im Gegentheile behauptet werden: Der Act ist nicht quoad substantiam oder in ipso esse, noch intrinsece übernatürlich. Denn die Wesenheit oder Substanz bildet den Kern der Sache und in Vergleich zu ihr muß jeder accidentelle Modus als etwas äußerliches angesehen werden. Um die fragliche Anschauung ganz unzweideutig zu kennzeichnen, müßte man also sagen: Der Act ist übernatürlich per modum realem sed mere accidentalem, ipsi actui non solum in fieri sed et in facto esse physice inhaerentem. Weil man übrigens unter der Benennung supernaturalis streng genommen nur das einbegreift, was vom blos Natürlichen grundverschieden ist, so sollte man sich hier eher der Bezeichnung praeternaturalis bedienen.

Es hat, soviel wir urtheilen können, an Theologen nicht gefehlt, welche die Uebernatürlichkeit unserer Heilsacte im beschriebenen Sinne auffaßten. Wenigstens bedienten sich mehrere bei der näheren Erklärung dieses Lehrpunktes fast ständig solcher Ausdrücke, welche zunächst dieses besagen, und von den größten Theologen in diesem Sinne verstanden wurden[1]).

11. Was die Beurtheilung dieser Lehre anbelangt, so muß vor allem zugestanden werden, daß dieselbe mit der Lehre von der absoluten Nothwendigkeit der Gnade und mit den authentischen Entscheidungen der kirchlichen Lehrgewalt nicht so offen im Widerspruche steht, wie die früheren. Demungeachtet bezeichnen wir auch sie mit aller Entschiedenheit als unrichtig. Die Gründe, welche uns zu diesem Urtheile bestimmen, sind folgende.

Zuvörderst behält der erste von den oben angeführten Beweisgründen auch hier seine volle Kraft. Ja es äußert sich seine Kraft gegen diese Ansicht nur um so sicherer, als die Vertreter dieser Ansicht im Vereine mit uns die früheren Erklärungsversuche als durchaus ungenügend zurückweisen. So müssen sie zugleich mit uns entschieden auf dem Grundsatze bestehen: Der Weg muß dem Ziele, das Werk dem Lohne, die Wurzel der Frucht entsprechend sein. Nun ist aber ohne alle Widerrede das letzte Ziel des Menschen oder die beseligende Anschauung Gottes im strengsten Sinne des Wortes übernatürlich; dieses Ziel ist vom natürlichen Ziele des Menschen keineswegs blos accidentell oder graduell, sondern durchaus wesentlich verschieden. Das gleiche gilt anerkanntermaßen auch von der habituellen Heiligkeit des Gerechtfertigten in der gegenwärtigen Heilsordnung im Vergleich zur natürlichen Unbescholtenheit des Menschen bei Voraussetzung des reinen Naturzustandes. Warum soll es also mit der actuellen Heiligkeit anders bestellt sein? Will man das naturgemäße Verhältnis zwischen Verdienst und Lohn, zwischen Weg und Ziel, zwischen Wurzel und Frucht nicht zerstören, so muß man offenbar den menschlichen Heilsacten, und zwar nicht blos in jener höheren Vollendung, die sie im Gerechten auszeichnet, sondern auch in ihren unteren Stufen, ja sogar in ihren ersten Anfängen, d. i. im Sünder oder Ungläubigen, eine Uebernatürlichkeit zuerkennen, derzufolge das ganze Wesen des Actes erfaßt und somit der Act selbst wesentlich über den gleichnamigen natürlichen Act emporge-

[1]) Vgl. *Suarez* l. c. l. 2 c. 4 n. 4 5 9 10; *Ripalda* l. c. disp. 44 sect. 1 et 21.

hoben wird. Sollte es auf den ersten Blick befremdend erscheinen, wie sich nicht blos in den Bekehrungsversuchen des gläubigen Sünders, sondern selbst bei Ungläubigen in den ersten Annäherungen an den Glauben eine solche Uebernatürlichkeit vorfinden soll, so erinnere man sich daran, daß auch die Veredlung eines Baumes in ihrer Weise, offen oder verborgen, bis in die untersten Fasern seiner Wurzel sich hinabzieht.

12. Ferner läßt sich auch die gegenwärtige Erklärungsweise mit der Lehre von der absoluten Nothwendigkeit der Gnade zu jedem, selbst dem geringsten Heilsacte nicht wohl vereinigen. Denn wenn zwischen dem Acte, welcher unter dem Einflusse der Gnade zu Stande kommt, und dem Acte, welcher für die natürlichen Kräfte des Menschen immerhin in einem wahren Sinne möglich ist, blos ein gradueller oder accidenteller Unterschied obwaltet, warum sollen sich dann die natürlichen Kräfte ohne die Gnade nie und nimmer bis zum vermeintlichen Grade des Uebernatürlichen erheben können, oder warum soll die Scheidewand zwischen natürlichen und übernatürlichen Acten für alle Fälle undurchbrochen bleiben müssen? Wie will man ferner genügend erklären, warum Gott, der in allen seinen Werken neben der strengen Gerechtigkeit auch die höchste Weisheit und Billigkeit herrschen läßt, von zwei Werken, die vielleicht nur um einen einzigen Grad accidenteller Stärke verschieden sind, den einen unfehlbar zum übernatürlichen Verdienste anrechne, während er den anderen ein für allemal ebenso unfehlbar verwirft?

13. Den gleichen Schluß können wir auch aus der oben (n. 9) angeführten dogmatischen Formel s i c u t o p o r t e t herleiten. Bei oberflächlicher Betrachtung mag dieselbe vielleicht die hier besprochene Ansicht fast zu begünstigen scheinen; bei tieferem Nachdenken gestaltet sich die Sache aber ganz anders. Durch diese Formel werden wir zunächst genöthigt, an eine doppelte Reihe gleichnamiger und in gewissem Sinne gleichartiger Acte zu denken. Wenn wir uns zB. auf Grund dieser Formel Gebet, Almosen, Reue über die Sünden, Glaube an Gottes Wort, Liebe zu Gott und zum Nächsten und andere gute Werke als Heilsacte und in der Eigenschaft des s i c u t o p o r t e t vergegenwärtigt haben, so müssen wir ihnen nothwendig sofort eine gleichnamige Reihe guter Werke gegenüberstellen, auf welche die Formel s i c u t o p o r t e t keine Anwendung findet. Bei diesem Unterschiede mag man allerdings zunächst an ein accidentelles und nicht wesentliches Unterscheidungsmerkmal denken, zumal da die beiderseitigen Acte ganz die gleiche Benennung tragen. Aber diese

Auffassung kann bei tieferem Nachdenken nicht Stich halten. Vor allem nämlich wird man sich bald überzeugen, daß die Uebereinstimmung, welche da und dort der gleichen Benennung zu Grunde liegt, je nach Umständen oft von sehr verschiedener Natur ist. So zB. giebt man einem Gegenstande und seinem Bilde fast naturgemäß den gleichen Namen. Auch die natürliche und die übernatürliche Glückseligkeit des Menschen kann in der Theologie und Moralphilosophie gleichmäßig als das letzte Ziel und Ende des Menschen bezeichnet werden. Kann man ihnen ja doch eine gewisse Gleichartigkeit nicht absprechen. Aber folgt etwa daraus, daß zwischen beiden blos ein accidenteller oder gradueller Unterschied besteht? Nichts weniger als dies. So ist es auch in unserem Falle. Allerdings sind wir durch unsere Formel genöthigt, an zwei Reihen gleichnamiger Acte zu denken, welche unter den allgemeinsten Begriffen des Gebetes, des Almosens, der Reue, des Glaubens und der Liebe irgendwie zusammenfallen. Ob wir es aber hier mit einer vollkommenen Gleichartigkeit in eadem specie infima oder blos mit einer Art Analogie zu thun haben, welche vielleicht sogar im strengen Sinne des Wortes ein gemeinsames Genus ausschließt, das läßt sich zunächst aus den nackten Worten der Formel nicht entscheiden. Zieht man nun überdies alle irgendwie bedeutsamen Umstände und namentlich den ausgesprochenen Zweck und die formelle Wirkung der durch die Formel angegebenen Unterscheidung gehörig in Betracht, so wird man sich gezwungen fühlen, an einen wesenhaften Unterschied zu denken. Denn offenbar sollen durch das sicut oportet die betreffenden Handlungen als solche hingestellt werden, welche mit dem erhabenen Ziele des Menschen ihrem ganzen inneren Sein nach im richtigen Verhältnisse stehen, während die anderen Acte der gleichen Benennung diesem Verhältnisse in keiner Weise gerecht zu werden vermögen. Wir fragen: Deutet dies nicht offen auf einen wesentlichen Unterschied?

14. Um die Tragweite und die Kraft dieses Beweises nicht zu unterschätzen, bleibt noch folgendes zu beachten. Die mehrgenannte Formel findet sich — sei es in den Entscheidungen der Concilien oder in den Streitschriften Augustins gegen die Pelagianer oder in anderen für die katholische Gnadenlehre maßgebenden Documenten — nicht blos dort, wo von der Bethätigung der göttlichen Tugenden oder von den guten Werken der Gerechten die Rede ist, sondern sie begegnet uns ganz gleichmäßig auch an solchen Stellen, wo von der Vorbereitung des Sünders auf die Rechtfertigung oder von den

ersten Anfängen des Glaubens bei Ungetauften gehandelt wird. Nun kann es nach der jetzigen Entwicklung der katholischen Gnadenlehre keinem Zweifel unterliegen, daß im Gerechten, welcher mit der im strengsten Sinne des Wortes übernatürlichen heiligmachenden Gnade, sowie mit den auf gleicher Höhe stehenden eingegossenen Tugenden ausgestattet ist, die Heilsacte, als in einer naturgemäßen Bethätigung dieser Tugenden bestehend, ihrem innersten Wesen nach übernatürlich und von den gleichnamigen natürlichen Acten grundverschieden sind[1]). Bei ihnen also muß die Formel jedenfalls in unserem Sinne genommen werden. Warum aber, so frägt man mit Recht, soll sie dann in ihrer Anwendung auf die Heilsacte des Sünders und des Ungetauften ihre Bedeutung ändern?[2])

---

[1]) *S. Thom.* 1. 2. q. 62 a. 1 ad 1 q. 63 a. 4. [2]) Wollte man entgegnen, eine derartige Uebernatürlichkeit erscheine bei den niedrigeren Heilsacten allzu unbegreiflich, so wäre zu erwidern: Gewiß darf man der Schwierigkeit, für eine von den Quellen der Offenbarung hinlänglich bezeugte Lehre eine genügende Erklärung beizubringen, nicht allzu viel Rechnung tragen. Nach so schwerwiegenden Beweisen, wie wir sie hier aufzuführen in der Lage sind, darf nur die klar erwiesene Unmöglichkeit einer annehmbaren Erklärung nachdrückliche Beachtung in Anspruch nehmen. Daß aber in unserem Falle von einer solchen Unmöglichkeit keine Rede sein kann, zeigt folgende Erwägung. Wie der Glaube an die göttliche Offenbarung in der Regel nur unter dem Einflusse der Gnade zu Stande kommt, so ist dieser Glaube auch nach allgemeiner Annahme im vollsten Sinne übernatürlich. Aber es kann, einer gewöhnlichen Meinung gemäß, der göttlichen Offenbarung gegenüber auch eine rein natürliche, d. h. eine solche Zustimmung geben, welche ohne Gnade zu Stande kommt. Wenigstens wird niemand unumstößlich beweisen können, daß eine derartige rein natürliche Annahme der göttlichen Offenbarung oder ein rein natürlicher Glaube ganz und gar unmöglich ist. Das gleiche gilt von der Gottesliebe, selbst die sogenannte wohlwollende Liebe nicht ausgeschlossen. Dabei glaube ich die Behauptung aufstellen zu dürfen: Heutzutage wird kaum ein gründlich gebildeter und wohlbesonnener Theologe zu finden sein, der zwischen natürlichem und übernatürlichem Glauben oder zwischen natürlicher und übernatürlicher Gottesliebe blos einen graduellen oder accidentellen Unterschied annimmt. Und dennoch ist es sehr schwer zu erklären, worin denn für alle Fälle das wesentlich unterscheidende Merkmal zwischen natürlichem und übernatürlichem Glauben oder zwischen natürlicher und übernatürlicher Gottesliebe zu suchen sei. Im Objecte ist dasselbe für alle Fälle nicht so leicht zu finden. Denn auch der natürliche Glaube stützt sich auf die unendliche Auctorität oder auf die unendliche Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes; und auf der anderen Seite können ohne Zweifel auch jene Eigenschaften Gottes, welche durch die bloße Vernunft erkannt werden, für sich allein Gegenstand der übernatürlichen Liebe sein. Es ist also mitunter sehr schwer, wenn nicht geradezu unmöglich, auch bei den hervorragendsten übernatürlichen Tugendacten das unter-

15. Schließlich können wir uns zur Bestätigung des Gesagten auch auf die Verurtheilung der oben (n. 8) angeführten Sätze des Bajus berufen. Niemand kann nämlich verkennen, daß im ersten und letzten der drei hiehergehörigen Sätze eine doppelte Reihe von sittlich guten Acten angedeutet ist, welche sich durchaus wesentlich von einander unterscheiden. Denn im ersten Satze wird ganz offen auf eine Verschiedenheit und zwar auf eine sehr weitgehende Verschiedenheit im Formalobjecte hingewiesen. Eine derartige Verschiedenheit im Objecte muß nun aber offenbar einen wesentlichen und nicht blos einen graduellen oder accidentellen Unterschied im Acte selbst zur Folge haben. Im letzten Satze wird die Verschiedenheit zwischen den beiderseitigen Acten als eine solche hingestellt, welche in einem radicalen Unterschiede des Princips ihren Grund hat. Muß eine derartige Verschiedenheit im Princip nicht nothwendig eine ebenso große und wesentliche Verschiedenheit im Werke selbst zur Folge haben? Nun bedenke man ferner, daß der mittlere Satz mit den beiden anderen unverkennbar im innigsten Zusammenhange steht, indem er im Grunde nur das nämliche Verhältnis der beiderseitigen Acte unter einer neuen Rücksicht auffaßt. Denn während der erste von diesen drei Sätzen das Object und der letzte das Princip unserer Heilsacte hervorkehrt, ist in dem mittleren von dem inneren Sein der betreffenden Acte selbst die Rede. Sollte man also nicht auch bei diesem Satze an einen wesentlichen Unterschied der beiderseitigen Acte zu denken genöthiget sein? Dabei hat dieser mittlere Satz das eigenthümliche, daß er allgemeiner gehalten ist als die beiden anderen und in dieser seiner Allgemeinheit alle Heilsacte in sich begreift, die Heilsacte des Sünders und selbst des Ungetauften nicht ausgeschlossen. So scheint die Lehre, welche durch Verurtheilung dieser Sätze vom heiligen Stuhle gegen Bajus in Schutz genommen wurde, mit unserer gegenwärtigen Lehre, welche zwischen den natürlich guten Handlungen und den Heilsacten durchgehends einen wesentlichen Unterschied festhält, vollkommen identisch zu sein. Es giebt also in der gegenwärtigen Ordnung keinen auch noch so geringfügigen

scheidende Merkmal der Uebernatürlichkeit im Objecte selbst zu finden. Worin soll dasselbe also gefunden werden? Es ist dies nicht leicht zu sagen. Wir werden später auf diese Frage genauer eingehen. Hier sollte nur gezeigt werden, daß die Schwierigkeit, welche man gegen die strenge Uebernatürlichkeit untergeordneter Heilsacte zu erheben geneigt ist, fast im gleichen Maße auch die höchsten Heilsacte treffen kann. Diese mehr indirecte Lösung möge vorläufig genügen.

Heilsact, der nicht innerlich und wesentlich (quoad substantiam) übernatürlich wäre.

C. Die wesenhafte Uebernatürlichkeit (Supernaturale quoad substantiam).

16. Nach der bisherigen Erörterung muß der Unterschied zwischen den rein natürlich guten Werken des Menschen und unseren Heilsacten nicht blos als ein gradueller oder accidenteller, sondern durchaus als ein wesenhafter aufgefaßt werden. Diese Art der Uebernatürlichkeit wird von den Theologen supernaturalitas quoad substantiam genannt. Dieser Ausdruck, welcher im allgemeinen als ganz klar und unzweideutig gelten kann, läßt indessen, auf Verstandes- und Willensacte angewendet, eine doppelte Deutung zu — ein Umstand, der für unsere Untersuchung nichts weniger als gleichgiltig ist. Daher müssen wir die Bedeutung dieses Ausdruckes zur allseitigen Aufklärung genauer verfolgen.

Wir Menschen unterscheiden zweifelsohne die verschiedenen Lebensthätigkeiten am leichtesten nach dem Objecte, womit dieselben sich befassen. In Folge dessen erhalten Lebensacte, welche auf das nämliche oder auf ein sehr ähnliches Object gerichtet sind, fast naturgemäß die nämliche Benennung. So werden zB. alle Lebensthätigkeiten, durch welche Licht und Farben wahrgenommen werden, als Sehacte bezeichnet. Aus dem gleichen Grunde erklärt man den Unterschied zwischen Sehen und Hören am leichtesten durch den Hinweis auf das verschiedene Formalobject, indem das Sehen mit Licht und Farben, das Hören mit Tönen oder Lauten sich befaßt. Auf gleiche Weise kennzeichnen sich Denken und Wollen dadurch am offensten als zwei grundverschiedene Lebensthätigkeiten, daß das Denken auf das Wahre und das Wollen auf das Gute gerichtet ist. Daher der Grundsatz der Philosophen und Theologen: Actus et potentiae specificantur ab obiecto[1]). Diesem Grundsatze zufolge müssen alle Acte, welche in gewissem Sinne auf das gleiche Formalobject hingerichtet sind, in eben diesem Sinne als Acte derselben Gattung oder Art betrachtet werden. Nimmt man also das Wort substantia, wie es sehr gewöhnlich geschieht, im Sinne von Wesenheit, so muß von solchen Acten in einem durchaus wahren Sinne behauptet werden: Diese Acte sind quoad substantiam von einander nicht verschieden[2]).

[1]) Vgl. *Mazzella* l. c. n. 52 in nota. [2]) Actus, qui circa idem objectum versantur, quoad substantiam haud differunt sive identici sunt.

Nun kann aber, wenigstens nach einer mehr oberflächlichen Betrachtung, nicht geleugnet werden, daß gewisse Heilsacte mit gewissen natürlichen Tugendacten dem Formalobjecte nach zusammenfallen. Man denke nur beispielsweise an das Gebet, an das Almosengeben, an die Liebe der Kinder zu den Eltern u. dgl. Alle diese Acte können wahre Heilsacte oder auch rein natürliche Tugendacte sein. So ist man also gezwungen, den Satz zuzugestehen: Natürliche und übernatürliche Tugendacte können in einem gewissen Sinne gleichartig oder quoad substantiam unter sich identisch sein. Zugleich erinnere man sich aber daran, daß dem Wesen oder der Substanz, philosophisch gesprochen, der Modus oder das Accidens entgegengestellt wird. Wenn also bei näherer Betrachtung zwischen zwei Acten, die man im gedachten Sinne als quoad substantiam identisch bezeichnet hat, unter einer anderen Rücksicht sich was immer für ein Unterschied herausstellt, so muß das unterscheidende Merkmal, der vorgenannten Gleichartigkeit gegenüber, den Charakter eines Modus oder Accidens annehmen, und man wird in einem gewissen Sinne, welcher dem früheren ganz analog ist, sagen müssen: Diese Acte, die wegen des gleichen Formalobjectes quoad substantiam identisch sind, unterscheiden sich von einander nur quoad modum oder quasi accidentaliter[1]).

Dabei ist jedoch folgendes zu beachten: Die soeben beschriebene Gleichartigkeit gewisser Lebensthätigkeiten, welche auf das Object gegründet vor allem in die Augen springt und fast unwillkürlich die Gleichheit der Benennung im Gefolge hat, kann auf der anderen Seite von einer sehr tiefgehenden Verschiedenheit begleitet sein. Ja wir sagen noch mehr: Jene Verschiedenheit kann sich, bei aller Aehnlichkeit oder Gleichartigkeit nach einer Seite hin, unter einer anderen Rücksicht als mehr denn blos accidentell oder individuell, d. h. als wesenhaft charakterisieren. Oder warum soll es nicht geschehen können, daß eine gewisse Gleichartigkeit zweier Dinge blos in deren Unterordnung unter eine gewisse höhere Gattung ihren Grund hat und somit eine specifische Verschiedenheit keineswegs ausschließt? Ja es kann sogar vorkommen, daß bei anscheinend gleichartigen Dingen selbst der höchste Gattungsbegriff von beiden blos in analogem Sinne ausgesagt werden kann. So fällt zB. die Gesundheit des Leibes und die Rechtschaffenheit der Seele oder die natürliche und die über-

[1]) Vgl. *S. Thom.* 2. 2. q. 161 a. 2 ad 3; *Joann. a S. Thom.* in 1 p. q. 109 disp. 20. 1 n. 20 21.

natürliche Gottgefälligkeit des Menschen unter den gleichen höchsten Gattungsbegriff oder die gleiche Kategorie der Qualität. Aehnliches gilt von der natürlichen und übernatürlichen Seligkeit. Zwischen diesen zwei Zuständen besteht nach der gewöhnlichen Auffassungsweise eine so große Aehnlichkeit, daß man sich geradezu genöthigt sieht, beiden den gleichen Namen zu geben. Demungeachtet wird niemand im Ernste behaupten können, der Unterschied zwischen der Gesundheit des Leibes und der Rechtschaffenheit der Seele, oder zwischen der natürlichen und übernatürlichen Gottgefälligkeit, oder zwischen der natürlichen und übernatürlichen Seligkeit sei in jeder Hinsicht oder schlechthin ein blos accidenteller, oder die übernatürliche Seligkeit, welche in der unmittelbaren Anschauung Gottes besteht, sei nicht quoad substantiam. sondern blos quoad modum accidentalem übernatürlich. Sonst wäre es ja, da die Anschauung Gottes auf der höchsten Stufe des Uebernatürlichen steht, um das Uebernatürliche quoad substantiam überhaupt geschehen[1]).

Daraus ergiebt sich ein Satz, welcher für unsere Untersuchung von der größten Wichtigkeit ist. Mag nämlich auch das unterscheidende Moment zwischen zwei gleichnamigen und anscheinend gleichartigen Acten unter einer gewissen Rücksicht blos als ein accidenteller oder unwesentlicher Modus erscheinen, so kann dasselbe dennoch unter einer anderen Rücksicht einen wesentlichen Unterschied begründen, und der Modus kann unter dieser Rücksicht zu einem wesenhaften (modus substantialis sive essentialis) werden. Ja Acte, welche unter einer bestimmten Rücksicht mehr oder weniger gleichartig sind, können unter einer anderen Rücksicht grundverschieden sein, und die gedachte Gleichartigkeit kann in gewissem Sinne zu einer bloßen Analogie herabsinken.

Diese Lehre muß nothwendig auch auf die theologische Ausdrucksweise einen Rückschlag üben. Will man nämlich, so folgern wir, jeden Unterschied, welcher nach einer gewissen Seite hin über das rein accidentelle hinausgeht, als ein differre quoad substantiam et non quoad modum tantum bezeichnen, so muß man den Satz aufstellen: Quae sub uno respectu quoad substantiam sunt identica, sub alio respectu quoad substantiam differre possunt. Will man hingegen, um diese etwas verwirrende

---

[1]) Auch die göttlichen Tugenden und ihre Acte könnten unter dieser Voraussetzung nicht mehr quoad substantiam übernatürlich sein. Denn wie soll die Wurzel vor der Frucht, das Verdienst vor dem Lohne so viel voraushaben?

Ausdrucksweise zu vermeiden, dort wo man einmal eine Gleichartigkeit quoad substantiam angenommen hat, nur mehr von einer Verschiedenheit quoad modum reden, so muß man an dem Satze festhalten: Neben dem accidentellen Modus (modus accidentalis) kann es auch einen wesenhaften Modus (modus substantialis) geben. Folgerichtig muß man auch ein doppeltes supernaturale quoad modum unterscheiden, nämlich erstens das supernaturale quoad modum accidentalem, welches vom Natürlichen blos graduell verschieden ist, und daher streng genommen nicht als supernaturale, sondern als praeternaturale zu bezeichnen wäre, und dann das supernaturale quoad modum substantialem sive essentialem, welches im Grunde mit dem supernaturale quoad substantiam zusammenfällt[1]).

17. Nun erheben wir zur allseitigen Beleuchtung unseres Gegenstandes die Frage: Müssen unter der Voraussetzung, daß die Heilsacte sich durchaus wesentlich von den natürlichen Tugendacten unterscheiden, erstere von letzteren immer auch dem Objecte nach verschieden sein, oder giebt es vielleicht im Gegentheile manche wesentlich und wahrhaft übernatürliche Acte, welche mit rein natürlichen Acten dem Objecte nach vollkommen zusammenfallen?

Dieser Punkt ist von großer Schwierigkeit; denn wie die philosophische Betrachtung fast unwiderstehlich zum ersten Theile der Alternative hinzieht, so spricht der äußere Schein offenbar ebenso laut für den letzteren. Zur genaueren Fixierung der Frage diene folgendes.

Es kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß es viele Heilsacte giebt, welche sich gerade dem Objecte nach von rein natürlichen Tugendacten offen unterscheiden. Dahin gehört zB. der Glaube an die göttliche Offenbarung, namentlich insoferne in derselben eigentliche Geheimnisse einbegriffen sind[2]). Das gleiche gilt von der Hoff-

---

[1]) Vgl. *Suarez* l. c. l. 2 c. 4 n. 2; *Joann. a S. Thom.* l. c.; *Mazzella* l. c. n. 48 ss. Daraus ergiebt sich, daß man in der Lectüre theologischer Schriften bei der Erklärung des Ausdruckes supernaturale quoad modum vorsichtig zu Werke gehen muß. So ist man zB. nicht berechtigt, in dem mittleren von den drei oben (n. 8) angeführten Sätzen des Bajus durch den Ausdruck ad modum meritorium blos einen accidentellen Unterschied zwischen unseren Heilsacten und den natürlichen Tugendwerken angedeutet zu finden (vgl. n. 13). [2]) Dieser Zusatz soll nur der größeren Klarheit wegen gemacht sein. Denn wir wollen nicht leugnen, daß die göttliche Offenbarung und der Glaube an dieselbe, auch abgesehen von

nung auf die unmittelbare Anschauung Gottes, von der Liebe zu Gott, als dem Dreieinigen, der uns an Kindesstatt angenommen und mit unzähligen übernatürlichen Wohlthaten überhäuft hat, oder von der Liebe zum Nächsten, insoferne er durch Christi Blut erlöst und in der Taufe zu einem Kinde Gottes geworden ist, oder vom Empfange der h. Sacramente u. dgl. Die Frage kann also nur sein: Ist der gedachte Unterschied im Objecte durchaus nothwendig, und zieht sich derselbe wirklich mehr oder weniger verborgen durch alle übernatürlichen Acte ohne jede Ausnahme hindurch, oder kann es im Gegentheile gewisse Heilsacte geben, und giebt es deren wirklich, wo man den natürlichen Acten gegenüber das unterscheidende Merkmal keineswegs im Objecte, sondern anderswo zu suchen hat? Zu Gunsten der ersteren Ansicht spricht vor allem der philosophische Grundsatz: Actus specificantur ab obiecto. Auf der anderen Seite aber ist es bei manchen Acten, an deren Uebernatürlichkeit nicht gezweifelt werden kann, fast unmöglich, die geforderte Eigenthümlichkeit des Objectes aufzufinden, und gegen alle Angriffe zu vertheidigen.

18. Weil einerseits die menschliche Erkenntnis, soferne sie über ihr natürliches Object hinausgeht, in diesem Leben auf den Glauben zurückzuführen ist, und andererseits der Wille in allen seinen Acten wesentlich dem Erkennen folgt, so kann man der ganzen Frage auch diese neue Fassung geben: Müssen alle unsere Heilsacte ohne jede Ausnahme auf dem übernatürlichen Glauben fußen, oder kann es vielleicht im Gegentheile je nach Umständen übernatürliche Acte geben, wobei der Glaube keineswegs betheiligt ist? So gewinnt die Frage eine viel greifbarere Gestalt. Auch drängen sich so alsbald zu Gunsten des ersten Theiles die Aussprüche des Apostels und des Tridentinums in den Vordergrund: Sine fide impossibile est placere Deo[1]); fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis[2]).

Ob die Frage in dieser neuen Form mit der früheren voll-

jedem Inhalte, in gewissem Sinne übernatürlich sei. Wie sich nämlich Gott durch positive Offenbarung in einer ganz eigenthümlichen Weise zu uns herabläßt, so schließt sich auch der Mensch durch den Glauben in einer ganz eigenthümlichen Weise dem Denken Gottes an. In Folge dessen entsteht zwischen Gott und uns ein Verhältnis, welches über die natürlichen Beziehungen des Geschöpfes zum Schöpfer weit hinausragt. Doch näheres hierüber später. [1]) Hebr. 11, 6. [2]) *Trid.* sess. 6 cap. 8.

kommen gleichbedeutend sei, wird sich späterhin zur Genüge zeigen. Vorläufig bemerken wir zur allseitigen Klarstellung der Sache noch folgendes. Der übernatürliche Glaube kann ohne Zweifel auch solche Wahrheiten zum Gegenstande haben, welche im allgemeinen auch dem natürlichen Lichte der Vernunft hinreichend erkennbar sind. Dahin gehört zB. die Lehre vom Dasein Gottes und von vielen seiner Eigenschaften, die Lehre von der göttlichen Vorsehung, von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, von der Abscheulichkeit der Sünde nach verschiedenen Richtungen hin, von der Belohnung und Strafe im Jenseits usw. Dabei kann nicht in Zweifel gezogen werden, daß unter dem Einflusse der Gnade aus dem Glauben an derlei Wahrheiten allein, ohne die Herbeiziehung des Glaubens an durchaus übernatürliche Geheimnislehren, wahrhaft heilsame und folglich im strengen Sinne des Wortes übernatürliche Acte zu Stande kommen können. Man darf also in der Forderung eines Unterschiedes im Objecte jedenfalls nicht zu weit gehen. Wer mithin die zweite Fassung der angeregten Frage mit der ersten für vollkommen identisch hält, und zugleich auf ihren ersten Theil bejahend antwortet, der hat zu zeigen, daß die reine Vernunfterkenntnis der Wahrheiten der natürlichen Religion und der Glaube an dieselben sich nicht blos der subjectiven Erkenntnisweise, sondern auch dem Objecte nach gründlich unterscheiden.

Dieser Nachweis scheint auch auf den ersten Blick nicht so schwer zu sein. Denn es handelt sich in unserer Frage jedenfalls einzig oder doch ganz vorzüglich um das Formalobject. Das Formalobject des Glaubens ist aber von dem Formalobjecte der natürlichen Erkenntnis offenbar grundverschieden. Dazu kommt noch, daß sich aus dieser Verschiedenheit im Formalobjecte auch für alle Fälle ein bestimmter Unterschied im Materialobjecte folgern läßt. Denn durch den Glauben erfahren wir zB. nicht blos, daß die Seele des Menschen unsterblich ist, sondern wir erfahren zugleich auch, wenigstens in actu exercito, wie die Schule sich ausdrückt, d. h. durch die Eigenthümlichkeit des in dem Acte thätigen Glaubensmotives, daß für diese Wahrheit Gott selbst mit seiner Auctorität als Bürge einsteht, und daß mithin diese Wahrheit zur Zahl der geoffenbarten Wahrheiten gehört. Davon schweigt aber die natürliche Erkenntnis gänzlich. Die gesuchte Verschiedenheit im Objecte ist also — so scheint es — hinlänglich gefunden[1]). Ueberdies ist derjenige,

[1]) Ob sich gegen diese Ausführung mit Grund etwas erwidern lasse, wird sich später zeigen.

der die Frage nach ihrer zweifachen Fassung für vollkommen identisch hält, und sich dabei für den ersten Theil des Gegensatzes entscheidet, zur Behauptung genöthigt, daß es in diesem Leben oder abgesehen von der unmittelbaren Anschauung Gottes ohne Glauben nicht blos keinen wahrhaft übernatürlichen Act gebe, sondern daß es auch keinen solchen geben könne. Doch die volle Gleichwerthigkeit der beiden Fragen erscheint bei einigem Nachdenken sofort als höchst zweifelhaft. Wir werden sie deshalb auch in dem noch folgenden Theile unserer Untersuchung abgesondert zu behandeln haben.



Kaiser Friedrich II und die Kirche.

Ein akademischer Vortrag.

Von **Emil Michael** S. J.

Das begabteste Fürstengeschlecht des deutschen Mittelalters sind die Staufer. Abgesehen von Conrad III sind sämmtliche Glieder des staufischen Hauses geborene Herrschernaturen, Männer von Geist und Thatkraft.

Die populäre Heldengestalt Friedrichs I des Rothbarts, welcher noch nicht dreißig Jahre alt den deutschen Königsthron bestieg, sein Sohn Heinrich VI, ein Fürst von titanenhaften Entschlüssen und eisernem Wesen, Friedrich II, eine durch und durch moderne Herrscherfigur mit großen Vorzügen aber noch größeren Gebrechen, Friedrichs II Epigonen bis zum unglücklichen Konradin berechtigten zu den schönsten Hoffnungen für Kirche und Staat. Sie wären im Stande gewesen, ihrer Mitwelt jenes Glück zu bringen, welches die Völker sich mit Recht von ihren Monarchen versprechen und wofür auch die späte Nachwelt ihnen den Tribut der Dankbarkeit gezollt hätte.

Ist natürliche Befähigung der Maßstab für die wahre Größe des Königs, dann waren die Staufer das herrlichste Fürstengeschlecht des deutschen Mittelalters. Sind Erfolg und das schließliche Ende ausschlaggebend für die Beurtheilung von Werth und Unwerth menschlicher Thaten, dann ist jene Dynastie, deren letztes Glied auf dem Schaffot zu Neapel dem Beil des Scharfrichters erlag, wahrhaft unglücklich. Aber weder das eine noch das andere trifft zu. Bevorzugte Anlagen sind dem Mißbrauch ausgesetzt und glänzende Er-

folge können das Ergebnis der verworfensten Thaten sein. Auch für die Großen dieser Welt giebt es nur eine letzte Norm, die des Rechtes und der Gerechtigkeit.

Selbst ein absolutistischer Souverän wie Kaiser Friedrich II muß sich eine Beurtheilung von diesem Gesichtspunkte gefallen lassen. Zu wiederholten Malen hat er hoch und theuer geschworen, der Kirche ein Schutz- und Schirmherr zu sein, hat dem hl. Stuhle gegenüber schwere Verpflichtungen übernommen, welche seine Beziehungen zu dem päpstlichen Lehensreich Sicilien betrafen. Wie hat er sein Wort eingelöst? Wie gestaltet sich im allgemeinen sein Verhältnis zur Kirche?

Zunächst ist es eine von Friedrich II selbst oft und oft zugestandene Thatsache, daß er allen Grund hatte, der Kirche den tiefsten Dank zu wissen. Papst Innocenz III entsprach als Vormund des staufischen Prinzen mit rührender Sorgfalt der eingegangenen Verbindlichkeit. Friedrich verbrachte seine Jugendjahre in Sicilien unter den größten Schwierigkeiten. Nach dem sehr unverdächtigen Zeugnis eines neueren papstfeindlichen Historikers „liefert das spätere Leben Friedrichs den Beweis, daß für seine Bildung und wissenschaftliche Unterweisung mehr geschah, als man bei den Verhältnissen, unter denen er aufwuchs, erwarten sollte“ [1]).

Der Papst verfolgte den Verlauf der Erziehung seines Mündels mit hohem Interesse und ließ es bei dem zu despotischer Willkür geneigten Fürsten auch an ernsten Mahnungen nicht fehlen.

Friedrich hatte sich unberechtigte Einmischung in die Wiederbesetzung des Erzbisthums Palermo erlaubt und einige Domherren, welche die von ihm eingeleitete Wahl durch Berufung an den Heiligen Stuhl zu hindern suchten, aus dem Reiche verbannt. „Du hättest dich, schreibt ihm der Papst i. J. 1209, begnügen sollen mit dem Zeitlichen, das du übrigens von uns hast, nicht aber die Hand nach dem Geistlichen ausstrecken, das allein uns zukommt. Du hättest daran denken und dich dadurch warnen lassen sollen, daß ob der Vergehen deiner Vorfahren, die sich gleichfalls das Geistliche anmaßten, solch schwere Zeit über die Kirche hereingebrochen ist“ [2]). Friedrich mußte nachgeben.

Eine sehr gewöhnliche Anklage gegen Innocenz III bildet die auf dessen Wunsch erfolgte Vermählung Friedrichs mit Constanze von Aragonien, Wittwe Emerichs von Ungarn.

Man hat sich zu der Behauptung hinreißen lassen, daß diese Verbindung mit dieser unverhältnismäßig älteren Fürstin der sitt-

liche Ruin des Königs geworden ist. Friedrichs Moralität zu retten, giebt man als eine verlorne Sache auf, betont dagegen mit Emphase, daß der Papst an dem Sultanstreiben des Mannes die Schuld trägt. Phantasie und Consequenzenmacherei werden immer geschworene Feindinnen der Geschichte sein. Thatsache ist, daß Friedrich seiner mit reichen Gaben an Geist und Körper ausgestatteten ersten Gemahlin bis zu ihrem Tode eine aufrichtige Herzensneigung entgegenbrachte. Der Papst hatte Recht, daß er dem zu lockerem Wesen neigenden Könige eine erfahrene Frau an die Seite stellte. Sein Rath war um so klüger, da diese Verbindung dem trotz aller Anstrengungen des Papstes immer noch recht machtlosen Herrscher die nöthige Truppenmacht zuführte, mit welcher er den siegreichen Kampf um die Alleinherrschaft auf Sicilien begann.

Friedrich wäre ohne Innocenz ein König ohne Land und Sicilien wahrscheinlich ein Land ohne König geworden.

War es ihm mit jener fremden Hilfe gelungen die rebellischen Elemente auf Sicilien in die ihnen gebührenden Schranken zu weisen, so drohte eine neue größere Gefahr vom Norden. Als Innocenz angegangen wurde, in dem Thronstreite zwischen Philipp von Schwaben und dem Welfen Otto einen Richterspruch zu fällen, da hatte er sich für den Braunschweiger entschieden[3]).

Die Wahl muß als unglücklich gelten.

Es liegt eine ergreifende Tragik darin, daß sich der scharfsichtigste Mann seiner Zeit, eine der genialsten Erscheinungen der Geschichte, daß sich ein Innocenz III trotz des Adlerblickes, mit dem er die Menschenherzen durchschaute, in Otto vollkommen getäuscht hat. Der Welfe versprach, was der Heilige Vater von ihm fordern mochte, aber nur, um nach erfolgter Kaiserkrönung in der rohesten Weise seine Schwüre dem zu brechen, dem er Krone und Herrschaft verdankte.

Bereits fiel der Treulose in Friedrichs Festlandsbesitzungen ein. Da greift Innocenz zum äußersten. Um seinen Pflegling gegen die Usurpation des Räubers zu schützen, belegt er diesen mit dem Banne[4]). Otto wird in Deutschland abgesetzt, Friedrich auf den erledigten Thron berufen.

Es war ein bedeutsamer Entschluß, den Friedrich faßte, der Einladung nach dem Norden zu folgen. Schon unter Heinrich VI war der Fall eingetreten, daß der Herrscher des Kaiserreichs noch ein zweites nicht zu demselben gehöriges Königreich besaß. Dieser Fall erneuerte sich jetzt unter Friedrich.

Sollten und konnten beide Reiche in einer Hand vereinigt bleiben? Unmöglich. Innocenz durfte es nicht zulassen. Er hätte sich und seinen Nachfolgern jene einzige Zuflucht abgeschnitten, welche den Päpsten bei der Gewaltthätigkeit so manchen deutschen Herrschers erübrigte, die Flucht in den nahen befreundeten Süden. Er hätte zudem den Kirchenstaat in eine eherne Klammer gezwängt, ihn gegenüber den im Norden und im Süden schaltenden Kaisern in eine Abhängigkeit gebracht, welche mit der Weltstellung des Papstthums unvereinbar ist.

Es bot sich ein Ausweg und es schien, daß die Sicherheit des Heiligen Stuhles mit den Interessen des Staufers bestehen könne. Heinrich, der Sohn Friedrichs, damals noch im zartesten Kindesalter, wurde anfangs 1212 zum König von Sicilien gekrönt und sollte, wenn einmal Friedrich römisch-deutscher Kaiser sei, als der eigentliche und einzige Herrscher Siciliens gelten. So war die Trennung der beiden Reiche in Aussicht genommen.

Anders gestalteten sich die Dinge, als Innocenz III Mitte 1216 aus diesem Leben schied. Mit ihm verlor Friedrich den Halt, welchen kein Sterblicher sonst ihm zu gewähren vermochte. Den nachgiebigen Honorius III hatte er schnell durchschaut.

Schon im September des Jahres 1218 heißt Heinrich nicht mehr König von Sicilien. Der Plan war gefaßt. Friedrich behielt dieses Reich für sich, und es kam nur darauf an, den Papst in geschickter Weise zur Kaiserkrönung zu bestimmen. An Deutschland lag dabei dem Staufer gar nichts; er ist der undeutscheste aller unserer mittelalterlichen Herrscher gewesen. Was ihn blendete, das war der Ruhm, Träger der ersten weltlichen Krone der Christenheit zu sein. Sicilien, das Land seiner Lust, galt ihm Alles.

Noch scheut sich der Fürst, offene Gewalt anzuwenden. Eine listige Politik schien ihm rathsamer. Friedrich beginnt seine Heuchlerrolle. Im April 1220 setzt er mit Preisgebung einer Menge von Reichsrechten die Wahl seines Sohnes Heinrich zum deutschen Könige durch, schreibt dem Papste, daß diese Wahl ohne sein Wissen und in seiner Abwesenheit erfolgt sei und verspricht neuerdings Trennung Siciliens von dem deutschen Reiche [5]). Honorius läßt das Geschehene als vollendete Thatsache gelten und mochte sich damit trösten, daß Friedrich nun doch schon zum fünften Male den Kreuzzug in Aussicht genommen hatte [6]). Friedrich wußte, daß eine wiederholte Zusage in dieser Angelegenheit nie ihre Wirkung auf den

Papst verfehlen würde. Am 22. November 1220 erfolgte in Rom die Kaiserkrönung.

Zwei Jahre später läßt Friedrich seinen Sohn Heinrich in Aachen feierlich zum deutschen König krönen. Es war dies der Abschluß des Lügengewebes: Friedrich ist römisch-deutscher Kaiser und König des sicilischen Reiches. Die Herrschaft von Deutschland, Ober- und Unteritalien und Sicilien ruhte thatsächlich in seiner Hand.

Papst Honorius fand sich nur mit Widerwillen in die mißliche Lage. Der Verschlagene suchte ihn mit dem Hinweis auf den demnächst anzutretenden Kreuzzug zu begütigen. Das Gelöbnis von 1225 schien um so aussichtsvoller, da der Kaiser sich unter Strafe der Excommunication zu der Fahrt in das Heilige Land verpflichtete[7]). Achtmal hatte der Säumige sein Wort gebrochen. Sollte es ihm ein neuntes Mal mit ebenso leichter Mühe gelingen?

Zwar sticht er im September 1227 in See, aber er unterbricht in kurzem die Fahrt und erklärt, er müsse sich in den Bädern von Puzzuoli von einer Krankheit heilen, die ihn plötzlich überfallen.

Infolge dieser Wendung löst sich das Kreuzheer auf, welches mit sehr bedeutenden Kosten aufgebracht worden war; durch des Kaisers Schuld wurden die schönsten Hoffnungen vereitelt. Warum sorgte Friedrich nicht wenigstens für eine würdige Vertretung? warum ließ er es ruhig geschehen, daß das Unternehmen so kläglich endete? Aber freilich, am Kreuzzug lag dem Egoisten blutwenig; möglicherweise ist auch seine Krankheit nur eine Fiction.

Schon war Honorius III nicht mehr.

Papst Gregor IX, der mit seinem zweiten Vorgänger, mit Innocenz III, an Charakter und Gesinnung in Vergleich treten darf, erklärte am 29. September 1227, daß der Kaiser der Excommunication verfallen sei, die er selbst vor zwei Jahren auf sich herabgeschworen für den Fall, daß er noch einmal seinem Eide untreu werden sollte[8]). Friedrich antwortet mit bitteren Beschuldigungen und verunglimpft im Zorne sogar das Andenken seines großen Vormundes[9]). Der excommunicierte Fürst, welcher sich vor der Christenheit blosgestellt sah, unternahm nun im J. 1228 zwar keinen Kreuzzug, aber doch eine abenteuerliche Meerfahrt nach Palästina, um so sich den Anstrich zu geben, daß er sein Wort einlöse. Arabische Chronisten wie Makrizi berichten, daß der 34jährige aufgeklärte Staufer bereits auf das Niveau des vollendetsten religiösen Indifferentismus herabgesunken war. Er liebäugelte mit der Lehre der Moslims und spöttelte über die Geheimnisse des Christenthums.

Mit dem Frieden von Ceperano (1230) mag es dem Kaiser aus welchen Rücksichten immer ernst gewesen sein[10]). Doch lag in der Machtlosigkeit seiner politischen Entwürfe der Keim zu neuen Verstimmungen gegen den hl. Stuhl.

Friedrich hatte im sicilischen Reiche, das er vom Papst zu Lehen trug, ein System geschaffen, das wohl seinen auf die Vernichtung der Selbständigkeit abzielenden Bestrebungen völlig entsprach, aber den freien Männern des Mittelalters bis in den Tod verhaßt sein mußte. Sicilien war ein straff gegliederter Beamtenstaat geworden, die Officiale Marionetten des Königs, der nach dem unverfälschten Recepte des absolutistischen Centralismus als eine Art von Herrgott die Fäden des mit ausgesuchtem Raffinement gesponnenen Gewebes in seinen heiligen Händen vereinigte und durch das frivole Spiel mit dem Prädicat „göttlich" an die höchsteigene Apotheose römisch-heidnischer Imperatoren erinnerte.

Die fortgesetzten Klagen des Papstes über diese schreiende Verletzung jedes historischen Rechtes fruchteten nichts. Friedrich glaubte den Heiligen Stuhl dadurch zu gewinnen, daß er scharfe Verordnungen gegen die Ketzer erließ. Innerlich war er längst mit der Kirche zerfallen.

Aber Friedrich hatte guten Grund, eine möglichst erträgliche Beziehung mit ihr zu unterhalten. War es ihm mit Hilfe des Papstes gelungen, die Rebellion seines Sohnes Heinrich unschädlich zu machen, so hoffte er durch den Heiligen Stuhl auf die Erfüllung einer seiner heißesten Wünsche, die Unterwerfung der Lombarden.

Barbarossa hatte im Frieden von Constanz den oberitalischen Städten ihre Freiheiten zugestehen müssen. Sein Enkel konnte das nicht verschmerzen. Friedrich II ging mit dem Gedanken um, das freiheitsdürstende Volk der Poebenen in den Ring seiner Willkürherrschaft zu ziehen. Kein Wunder, daß die Lombarden gegen den Feind ihrer vertragsmäßig garantierten Freiheit ihren Bund erneuerten und den schön klingenden Phrasen von Völkerbeglückung, wie sie in der Kanzlei des Gewalthabers geschmiedet wurden, kein Gehör schenkten. Sahen sie doch ein abschreckendes Beispiel in dem Vorgehen gegen das sicilische Königreich.

Die Lombardenfrage ist überdies stets von eminent kirchlich-politischer Bedeutung gewesen und mußte es auch im gegenwärtigen Falle sein. Wie, wenn ein neuer Kampf zwischen den beiden höchsten Gewalten ausbrechen sollte? Durfte sich der Papst auch seines letzten fähigen Bundesgenossen auf der Halbinsel berauben, um als ein

wehrloses Lamm beim ersten Sturmlauf die Beute des gierigen Wolfes zu werden? Nein; die Vermittlerrolle durfte er übernehmen, alles übrige mußte er dem guten Willen der Parteien anheimstellen.

Man griff zu den Waffen. Die Halsstarrigkeit des Siegers bei Cortenuova leitete dessen Mißerfolge in Oberitalien ein. Die Forderungen, welche Friedrich an die Lombarden stellte, waren ein offenkundiger Beweis auch für seine Unversöhnlichkeit gegen den Papst.

Der Heilige Stuhl hatte noch andere schwerwiegende Gründe zu gerechten Klagen gegen den Unverbesserlichen[11]).

Die Langmuth Gregors IX war erschöpft. Am Gründonnerstag 1239 sprach er zum zweiten Mal den Kirchenbann über den herrschgewaltigen Staufer aus[12]). Friedrich appellierte an die öffentliche Meinung. Gregor antwortete. Neue Schreiben folgten. Ein Kampf hatte begonnen, der die ganze Christenheit aufregte.

Die letzten 10 Lebensjahre des Kaisers sind ein planmäßiger Sturm gegen Papst und Kirche.

Gregor berief für Ostern 1241 ein Concil nach Rom. Friedrich versprach sich nichts gutes. Der sog. Prälatenfang unfern der Küste von Toscana führte die auf der Fahrt nach Rom begriffenen Väter in die Kerker Neapels. Enzio hatte das Heldenstück verübt.

Friedrich gedachte in eigener Person dem greisen Papst selbst den Todesstoß zu versetzen. Es kümmerte ihn wenig, daß das sich selbst überlassene Deutschland und mit ihm das ganze civilisierte christliche Volk durch den furchtbaren Anprall der mongolischen Horden ernstlich bedroht wurden. Er, der Schirmherr der Kirche, richtet zur selben Zeit, da jene Wildlinge aus dem fernen Asien bereits auf Schlesiens Gefilden mit den Abendländern die Waffen kreuzten, den zielenden Blick auf das Centrum der Christenheit und erklärt mit schamloser Heuchelei, daß er sich sogleich gegen jene Feinde vom Osten wenden wolle, wenn er nur erst einmal den Segen des hl. Vaters in Rom empfangen habe[13]).

In solchem Kummer brach auch das Heldenherz Gregors IX. Er starb hochbetagt im August des Jahres 1241. Während der anderthalbjährigen Sedisvacanz verwüstete der Kaiser wiederholt die Umgegend Roms. Der gewaltige Innocenz IV, Gregors Nachfolger, war ehedem ein Freund Friedrichs gewesen. Man begann zu verhandeln. Umsonst. Der Papst hatte vielfache Veranlassung, an der Aufrichtigkeit seines Gegners zu zweifeln; mehr noch, er fühlte seine persönliche Sicherheit bedroht. Um sich dem Machtbereich des Staufers zu entziehen, floh er heimlich nach Lyon — ein furchtbarer Schlag

für den empörten Kaiser, der sich nun vor aller Welt als Verfolger des Papstes gebrandmarkt sah.

Hier in Lyon ward i. J. 1245 seine definitive Absetzung ausgesprochen[14]).

Auf die Nachricht davon gerieth der seiner sämmtlichen Würden entkleidete Herrscher in wüthende Raserei. Sicuti ursa foetibus raptis saevit in saltibus, sagt der gleichzeitige Chronist Salimbene[15]).

Der Stern des entthronten Fürsten ist von jetzt an fast in stetem Sinken begriffen.

Parma unterwirft sich dem Papste, die stolze Schöpfung Victoria wird ein Raub der Flammen, mehrfache Verschwörungen gegen das Leben des Tyrannen, der Verlust seines vertrautesten Freundes und geistreichen Kanzlers Peter de Vineis, der als Opfer vermeintlichen Verrathes fällt, die Gefangennehmung seines geliebtesten Kindes, des Bastards Enzio, und tausend andere Schläge waren geeignet, die Tage des Kaisers zu verbittern. Noch einmal sind im letzten Jahre die Waffen seiner Getreuen siegreich. Es war ein mattes Aufflackern des Glückssternes, der in kurzem auf immer erlöschen sollte.

In seinem Testamente fordert Friedrich, daß der heiligen römischen Kirche, seiner Mutter, das ihrige zurückgegeben werden solle, vorausgesetzt, daß sie auch dem Kaiser das seinige zurückgebe[16]). Der Erzbischof von Palermo nahm den Gebannten wieder in die Kirchengemeinschaft auf und spendete ihm die Sacramente der Sterbenden. Friedrich that nach damaliger Sitte im Gewande der Cistercienser seinen letzten Seufzer.

Die Reue, welche wir dem fanatischen Kirchenstürmer von Herzen wünschen, hielt die Katastrophe nicht auf, welche über sein Haus und über seine Sache bald hereinbrach.

Konrad IV, sein Sohn und Nachfolger, starb mit 27 Jahren und verfluchte den Tag seiner Geburt. Manfred fiel bei Benevent, seine Familie gerieth in die harte Gefangenschaft des Anjou, seine Leiche, die man bereits bei Benevent verscharrt hatte, wurde ausgegraben und fand außerhalb der Grenzen des sicilischen Reiches eine ruhmlose Ruhestätte. Enzio, der blühende, reizend schöne Enzio, schmachtete 22 volle Jahre in den Kerkern von Bologna; Margarethe, Friedrichs II Tochter, ist als verstoßene Landgräfin von Thüringen auf das Gnadenbrod der Frankfurter angewiesen und Conradin, der unschuldigste der Staufer, endet als Jüngling von sechzehn Jahren

unter dem Messer des Henkers. Mit ihm, dem letzten Sprößling seines Hauses, sank der stolze staufische Adler in den Staub. Der zarte Enkel großer Ahnen büßte furchtbar für die revolutionäre, kirchenstürmerische Politik Kaiser Friedrichs[17]).

Anmerkungen.

[1]) O. Abel, Otto IV und Friedrich II (1856) S. 87.

[2]) Ebd. S. 90 f.

[3]) Am 1. März 1201. Registrum imperii n. 32 33 bei Migne, PL 216, 1033 ss. Potthast, Regesta Pontificum Romanorum a. 1198—1304 n. 1292 ss.

[4]) Am 18. November 1210 und wiederum am 31. März (Gründonnerstag) 1211. Mansi, Collectio Conciliorum 22, 814 s. Potthast S. 356 und Nr. 4213.

[5]) Winkelmann, Acta imperii inedita I 156.

[6]) Für die Verlängerungen des Kreuzzugsgelübdes vgl. die Urkunden des Papstes und Friedrichs bei Huillard-Bréholles, Historia diplomatica Friderici Secundi I 2, 630 637 ss. Monumenta Germaniae, Epistolae saec. XIII e regestis pontificum Rom. ed. Rodenberg I 70 n. 97; 75 n. 106 s. MG Leges II 231. Winkelmann l. c. 145.

[7]) Potthast Nr. 7445. Huillard-Bréholles II 2, 498 501. Böhmer-Ficker, Regesta imperii V 318 ss.

[8]) Potthast S. 695 beim 29. September 1227, und ebd. Nr. 8049.

[9]) Friedrichs Rundschreiben vom 6. Dezember 1227 bei Huillard-Bréholles III 36 ff.

[10]) Der Friede vom 23. Juli 1230 (San Germano) ebd. 207 ff.; Böhmer-Ficker aaO. 363 f.

[11]) Man vergleiche die siebenzehn Beschwerden gegen den Kaiser, welche Gregor IX zur Begründung des Bannes vom 20. März 1239 ausführt. Potthast 907 908. MG Epistolae etc. ed. Rodenberg I 645 ss. n. 750.

[12]) Siehe die vorige Note.

[13]) Huillard-Bréholles V 2, 1139 ff.: Schreiben an den römischen Senat. Vgl. ebd. 1148 ff.: Schreiben an den König von England.

[14]) Potthast Nr. 11733. Huillard-Bréholles VI 1, 319 ff. Mansi 23, 613 ff.

[15]) Vgl. Anm. 17.

[16]) Vgl. Winkelmann aaO. I 371.

[17]) In vielfacher Beziehung lehrreich ist die Stellung Salimbene's, des noch zu wenig gekannten Chronisten des 13. Jahrhunderts. Er ist sichtlich bemüht, Licht und Schatten nach Gebühr zu vertheilen. Freilich waltet der Schatten vor.

Salimbene stellt den Kaiser in wenig schmeichelhafte Beziehungen zu dem höllischen Drachen, wenn er schreibt: Isti suprapositi fuerunt XII nobilissimi ecclesiastici principes et legati, quos in Lombardiam et Romagnolam misit Ecclesia, non solum pro animarum salute, verum etiam et contra draconis astutiam, Fridricum scilicet, qui cum suis principibus et sequacibus conabatur subvertere ecclesiasticam libertatem et fidelium unitatem (S. 223 der Parmenser Ausgabe; s. folg. Seite). In den grellsten Tönen zeichnet der Entrüstete Friedrichs Habgier. Et nota, heißt es S. 224, quod Imperator Fridricus solitus erat dicere, quando aliquem sublimabat, si videbat, quod honore et divitiis abundaret, Nunquam nutrivi porcum, de quo (exungiam, soll heißen) axungiam[1]) non habuerim. Volebat dicere, quod postea expoliabat eum honore impenso et divitiis, quas habebat. Ad litteram ita erat (S. 224).

Ein zusammenfassendes Verdammungsurtheil von Salimbene ist folgendes: Fuit homo pestifer et maledictus, schismaticus, haereticus et epicureus, corrumpens universam terram, quia in civitatibus Italiae semen divisionis et discordiae seminavit, quod usque hodie durat[2]).

Soweit nicht der Kampf Friedrichs gegen die Kirche in Frage kam, sah sich Salimbene wiederholt zu günstigen Bemerkungen über den Kaiser veranlaßt. Debet enim historiarum scriptor, sagt er selbst, communis esse persona, ita, quod non tantum omnia mala describat unius et omnia bona subticeat (S. 245). Es mag nicht viel bedeuten, wenn er öfter hervorhebt, daß Friedrich an wüster Grausamkeit einem Ezzelino da Romano, diesem membrum diaboli, nicht gleich kam. Salimbene kennt andere Vorzüge. Der Kaiser hörte sich die mitunter beißenden Witze, ja selbst die Schmähreden der Spottvögel gutwillig an. Sustinebat et audiebat impune et frequenter dissimulabat se audire, quod est contra illos, qui statim volunt se ulcisci de injuriis sibi factis. Der Staufer gilt ihm in diesem Stücke sogar als ein Tugendmuster. Si tale convicium Ezzelino da Romano dixisset, fecisset eum exoculari aut certe suspendi (S. 170). Aliquando fuit multum solatiosus homo, sed multos habuit insidiatores et mordaces, qui quaerebant animam ejus volentes eum occidere, maxime in Apulia et Sicilia atque in toto regno (S. 349).

Zufolge der von Salimbene selbst lange Zeit als richtig anerkannten Auslegung Joachims von Fiore hätte Friedrich weit schlechter sein müssen als er es thatsächlich gewesen ist. Er starb obendrein zehn Jahre vor dem ihm zugedachten Termine. Der Enttäuschte berichtet uns seinen eigenen Irrthum mit den Worten: Fridricus malleus orbis[3]) generaliter non fuit, quamvis multa mala fecerit (S. 178).

---

[1]) Böhmer, welcher Reg. 1198—1254 S. XXXVII diese Stelle bringt, beruft sich auf Höfler, Kaiser Friedrich II S. 234, bei dem aber gerade dieses nicht leicht zu deutende Wort ausgefallen ist. [2]) S. 3 der citierten Ausgabe. Trotz alldem konnte man Salimbene für einen Gibellino marcio e putidissimo halten. Vgl. Affò, Memorie I 233 not. [3]) Vgl. Salimbene Chron. S. 177 und Jos. Felten, Gregor IX (Freiburg i. B. 1886) S. 334.



Der schärfste Vorwurf gegen den Kaiser und die aufrichtigste Würdigung seiner Eigenart finden sich in engster Verbindung S. 166 f.: Nota, quod Fridricus quasi semper dilexit habere discordiam cum Ecclesia et eam multipliciter impugnavit, quae nutrierat eum, defenderat et exaltaverat. De fide Dei nil habebat, callidus homo fuit, versutus, avarus, luxuriosus, malitiosus, iracundus. Et valens homo fuit interdum, quando voluit bonitates et curialitates suas ostendere, solatiosus, jucundus, delitiosus, industriosus; legere, scribere et cantare sciebat et cantilenas et cantiones invenire. Pulcher homo et bene formatus, sed mediae staturae fuit. Nun folgen die gemüthvollen Worte: Vidi enim eum et aliquando dilexi, nam pro me scripsit fratri Helyae generali ministro ordinis fratrum Minorum, ut amore sui me redderet patri meo. Et ut breviter me expediam, si bene fuisset catholicus et dilexisset Deum et Ecclesiam suam, paucos habuisset in imperio pares in mundo.

Salimbene bietet überhaupt für die Geschichte des Kaisers in reichster Fülle alle jene Belege, welche den Ausspruch rechtfertigen: „Es zeigen sich an Friedrich II nicht selten in ein und derselben Richtung die auffallendsten Widersprüche, als seien zwei Naturen in einer Person vereinigt gewesen" [1]).

Unser Chronist weiß auch dem von ihm verabscheuten Manfred, dem angeblichen Mörder Konrads IV (S. 244), manchen rühmlichen Zug abzulauschen. Er hat sich hierüber nach seiner Aussage in einer seiner früheren Schriften, in dem Tractatus Papae Gregorii IX, verbreitet (S. 245). Zwar zieht er Enzio allen übrigen Söhnen Friedrichs II vor (S. 244), aber auch den Enkel Konradin tadelt er mit keinem Worte, ja er kann ihm eine Art von Anerkennung nicht versagen (S. 247). Endlich begrüßt er aber doch seinen Untergang als die Besiegelung des gerechten Strafurtheils, welches die generatio prava der Staufer getroffen. Ad litteram bene fecit Deus de filiis (d. h. Nachkommenschaft) Fridrici exstirpando et delendo eos, quia haec fuit generatio prava et exasperans, generatio, quae non direxit cor suum et non est creditus cum Deo spiritus ejus (S. 166).

Der vollständige Titel der oben benutzten Parmenser Publication lautet: Monumenta historica ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia; vol. III: Chronica Fr. Salimbene, Parmensis, ordinis Minorum, ex codice bibliothecae vaticanae nunc primum edita, Parmae, ex officina Petri Fiaccadoni. 1857. XV. 424 p. 4°. Die letzte Wendung des Titels ist eine Schmeichelei für die Ausgabe. Dem Vorwort S. XV entnehmen wir, daß Antonio Bustavi, Amadio Ronchini und Luigi Barbieri diese Edition der Chronik des Minoriten auf Grundlage einer durch Abbate Amati hergestellten Copie besorgten[2]).

Der Parmenser Druck ist begreiflicherweise trotz seiner großen Mängel

---

[1]) Ficker, Regesten V S. XIV. [2]) Ueber die Publication siehe die kurze, recht gute Notiz bei Giuseppe Bertocci, Repertorio bibliographico delle opere stampate in Italia nel secolo XIX. Storia vol. 2, Roma 1880, p. 285 s. n. 514. Vgl. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher (Bonn 1885) II 158. Die Bemerkung Reusch's über Sa-



mit allseitigem höchsten Interesse aufgenommen worden. An Inhalt und Form läßt er aber außerordentlich viel zu wünschen übrig. Das Leidigste ist, daß Vieles nicht in den Druck aufgenommen wurde. Holder-Egger trägt kein Bedenken, die Behauptung auszusprechen, daß „man aus dieser Ausgabe den Autor und sein eigenthümliches Werk, dieses subjektivste Produkt mittelalterlicher Geschichtschreibung, nicht beurtheilen und würdigen kann. Es liegt das darin, daß regelmäßig die von der einen zur andern Erzählung überleitende Reflexion, das einleitende Citat usw. weggelassen sind, ohne daß das immer oder auch nur meisten Theils angezeigt ist. Es versteht sich von selbst, daß das nicht geschehen kann, ohne das Verständnis des Einzelnen und die Würdigung des Ganzen schwer zu schädigen. Allenfalls hätten einige größere Parthien, worin ausschließlich lange und ermüdende und ebenso naive Expositionen von Bibelstellen gegeben werden, wegbleiben können, aber auch diese sind doch für den Autor charakteristisch"[1]).

---

limbene zählt sechs Zeilen mit drei, ich will sagen, Druckfehlern: 1. „Monumenta historica ad provincias Parmensem et Placentinam" gibt keinen Sinn, es fehlt pertinentia. 2. Salimbene's Chronik steht nicht im 6., sondern im 3. Bde. dieser Sammlung; siehe die Bogenzeichnung. 3. Der Parmenser Druck umfaßt nicht die Jahre 1282—1287, sondern 1212—1287.

[1]) Im Neuen Archiv, 10 (1885), 223. Der genannte Gelehrte gibt indeß zu, daß die historische Erzählung ziemlich vollständig mitgetheilt ist. Vgl. Ehrle in dieser Zeitschrift 7 (1883), 768. — Die Arbeit von Alfred Dove: Die Doppelchronik von Reggio und die Quellen Salimbene's (1873), bedarf mehrfacher Berichtigungen. Doch über die bisherige Salimbenekritik, sowie über die neueren Veranstaltungen für eine vollständige Edition werden wir uns vielleicht an anderem Orte aussprechen.

Recensionen.

Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben. Dogmen- und kunstgeschichtlich bearbeitet von H. F. Jos. Liell. Mit Approbation des hochw. Ordinariats Regensburg. Mit Titelbild, 6 Farbentafeln und 67 Abbildungen im Text. Freiburg. Herder. 410 S. 8°.

Die vorliegende Schrift ist das Ergebnis der Studien, die Liell während eines zweijährigen Aufenthaltes in Rom (als Mitglied des deutschen Priestercollegiums am Campo Santo) über die bildlichen Darstellungen der allerseligsten Jungfrau Maria in den Katakomben zu machen Gelegenheit hatte. Er machte diese Studien nicht an den oft gänzlich nutzlosen, weil ungetreuen Copien, wie es so häufig geschehen ist, sondern er wählte einen zwar mühevolleren aber sichereren Weg, indem er die Monumente selbst einer genauen Prüfung unterwarf. Dadurch wurde es ihm möglich, in vielen Fällen zu definitiven Resultaten zu kommen, und darin besteht ein Hauptverdienst seines Werkes.

In der Einleitung bespricht er kurz den Standpunkt, den der Protestantismus aller Zeiten zu der Verehrung der Mutter Gottes eingenommen hat, und den er gut durch folgendes Citat kennzeichnet (S. 2): „Es ist ein Verhältnis beständiger Flucht vor der Mutter Gottes, steter Angst davor, ihr auch nur ein Wort des Grußes zu gönnen, welches ihr doch der Vater durch Engelsmund zusandte, um damit den ersten Riß in den alten Fluch zu reißen, der uns von ihm und seiner Liebe trennte. Jedem andern Menschenkinde, wenn es in die ewige Heimat vorausgegangen ist, dürfen wir ein Ave pia anima! zurufen, so oft wir wollen — nur der Mutter nicht, denn das wäre — katholisch!“

Eine eingehendere Besprechung widmet er sodann (S. 7 ff.) der Art und Weise, wie Lehner in seinem Werke: „Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten“ den „apostolischen Charakter der Marienverehrung“ begründet, und verwirft dieselbe, weil sie ihn (Lehner) „zu einer mehr oder weniger ungenauen und schiefen Darstellung verleitet“ habe. Am Schlusse der Einleitung legt er seine eigene Methode dar, die von der Lehner's ganz verschieden ist: dieser nahm seinen Ausgangspunkt von „dem Berichte der Evangelien über Maria und verfolgte das dort Gebotene hinab durch die Jahrhunderte bis auf das Concil von Ephesus;“ Liell dagegen stellt zunächst als „unerschütterliche Grundlage“ die Beschlüsse des Concils von Ephesus über die Marienverehrung in der Kirche hin, und „von dem Lichte, das die Zeit des Concils ausstrahlt, unterstützt“, verfolgt und prüft er alle einschlägigen Zeugnisse der Väter bis in die apostolischen Zeiten.

Den „dogmengeschichtlichen Nachweis für die Verehrung der allerseligsten Jungfrau“ liefert L. in 5 Capiteln (S. 20—111); wir überlassen diesen Abschnitt den Dogmatikern zur Beurtheilung[1]. Der zweite Theil umfaßt die bildlichen Darstellungen der Mutter Gottes auf den Kunstdenkmälern der Katakomben. Der Verf. führt uns dieselben in drei Gruppen vor: 1) Maria unter dem Bilde einer Betenden, Orans (Cap. 6—10); 2) Scenen aus ihrem Leben (Cap. 11—21); 3) Maria in idealen Compositionen (Cap. 22—25). In den beiden letzten Capiteln (26 27) wird die Bedeutung der besprochenen Marienbilder in kunst- und dogmengeschichtlicher Beziehung auseinandergesetzt. Liell zieht in den Kreis seiner Erörterungen auch die sog. Goldgläser hinein, die in und an den Katakombengräbern gefunden wurden. Da der Zusammenhang dieser Monumente mit den Katakomben nur ein äußerer, loser ist, so hätten consequent auch die Darstellungen anderer Kunstzweige wenigstens einige Rücksicht verdient. Doch gehen wir auf das Einzelne näher ein.

Mit der Gründlichkeit eines ernsten Forschers bespricht L. im 6. und 7. Capitel die „Oranten in der altchristlichen Kunst“ und vertheidigt ihren symbolischen Charakter gegen die beispiellos leicht-

[1]) Wenn Lehner (Beilage zur „Allgemeinen Zeitung“ 1887 Nr. 338) schon beim Durchlesen der einhundertachten Seite des Buches Liell's „im Klaren“ war, daß dieses „eine unreife Jugendarbeit“ ist, so hat der Gelehrte hier voreilig und ungerecht geurtheilt. Auch ich bin darin auf Irrthümer gestoßen, was bei der zu umfangreich angelegten Arbeit erklärlich ist, ließ mich aber dadurch nicht abhalten, das Werk ganz zu lesen, und schöpfte zumal aus dem zweiten Theile (S. 116—404) einen nicht geringen Nutzen und Genuß. Diesen Theil wird auch Lehner für den „Kunst“-Abschnitt seines Werkes mit großem Nutzen lesen.

fertigen Angriffe Victor Schultze's, der in ihnen entweder „bloße Ornamente" oder „Portraits der Verstorbenen sieht, die der symbolischen Bedeutung entbehren", und dafür lauter „Gründe" herbeischafft, die mit dem Gegenstande in gar keinem Zusammenhange stehen. So beruft er sich, um die beiden Oranten des classischen Deckengemäldes in Lucina „als bloße Ornamente" zu beweisen, auf die „gleiche Verwendung von weiblichen Oranten in der Antike" und rechnet zu den letzteren Karyatiden, ja selbst lose Nymphen und Bacchantinnen, also „Figuren, die zuweilen die Hände erheben", aber nicht zum Gebete, sondern um zu stützen oder Guirlanden, Schalen und dgl. m. zu halten. Nebenbei bemerkt, irren Liell und Schultze in dem Glauben, daß auf dem erwähnten Gemälde dreimal der gute Hirt sich findet, denn im Centrum sehen wir nicht diesen, wie beide behaupten, sondern Daniel zwischen zwei Löwen. (Das Versehen von De Rossi, Rom. Sott. I, X wurde bereits im Bullett. di archeol. christ. 1869, 48 not. 1 berichtigt.) Die Orans entspricht hier also ganz genau dem guten Hirten: ist sie ein „bloßes Ornament", dann ist es auch dieser, was niemand behaupten wird.

Im 8. Capitel beweist L. zunächst, daß die Oranten „symbolische Darstellungen der Seelen der Verstorbenen" sind. Dieser Satz ist mit der nothwendigen Beschränkung, die er zum Theil auch erfährt, richtig; zwei von den dafür angeführten Gründen sind indeß nicht glücklich gewählt: ich meine die Fresken aus S. Trasone und Ostriano. Das letztere, um mit diesem anzufangen, stellt nicht „das Brustbild eines jungen Mannes", sondern eines jungen Mädchens dar. Die Copien sind ganz ungenau, worüber wir uns hier weniger als sonst wundern dürfen, weil das Original sehr beschädigt ist. Ueber das Object der Darstellung läßt die bis jetzt nicht beachtete Inschrift keinen Zweifel, welche zu beiden Seiten des Kopfes gemalt ist, und von der ich folgendes entziffert habe: (Julian?) ETI | FILIAE | SVE | BENE . . FECIT. Was dann das Lunettenbild aus dem heutigen S. Trasone betrifft, so lese ich mit P. Garrucci SILVESTRE, nicht, wie L., SILVESTRI, und bleibe um so mehr bei der ersten Lesart, als meine ganz genaue Zeichnung durch einen Streit über denselben Punkt hervorgerufen wurde. Wie dem auch sei, aus diesem Monumente folgt nichts für die Ansicht L.'s, denn an der Außenwand ist gegenüber der weiblichen Orans eine männliche, die zum großen Theil unter einer Lehmkruste verborgen und darum L. entgangen ist.

Nachdem der Verf. die Bedeutung der Oranten auseinandergesetzt, wirft er (S. 136) folgende Frage auf: „Weshalb hat man denn diesen symbolischen Figuren (Oranten) die Stellung der Betenden gegeben, wie ist diese Stellung zu verstehen?" „Das ist eine

Frage", lesen wir weiter, „die, soll sie richtig beantwortet werden, eine Untersuchung in Betreff der Bedeutung der Katakombenbilder überhaupt erheischt." L. verwirft die „übliche Auslegung der Bildwerke", die auf den in der deutschen „Roma Sotterranea" [1]) ausgesprochenen Principien beruht, und bekennt sich, wie er sagt, zu der Erklärungsweise Le Blant's.

Es ist hier nicht der Ort, die großen Verdienste des französischen Archäologen hervorzuheben; seine Werke über die Inschriften und Sarkophage Galliens sind über alles Lob erhaben. Ihm verdanken wir vor allem andern den Nachweis, daß die liturgischen Gebete der Kirche für den Sterbenden und Todten auf die Ausschmückung der Grabdenkmäler, und besonders der Sarkophage, die mit wenigen Ausnahmen aus der Zeit nach dem constantinischen Frieden stammen, einen nicht zu unterschätzenden Einfluß ausgeübt haben. Sollen wir aber in jenen Gebeten den einzigen Schlüssel zu dem Verständnisse der altchristlichen Symbolik zu suchen haben? Ich glaube dieses entschieden verneinen zu müssen. Da es sich jedoch hier um einen Cardinalpunkt der christlichen Archäologie handelt, so werde ich mich bei anderer Gelegenheit ausführlicher darüber aussprechen. Inzwischen verweise ich auf „Röm. Quartalschr." 1887, 126 ff., wo ich in dem Aufsatze: „Das Opfer Abraham's in der altchristlichen Kunst" an einem hervorragenden Beispiele gezeigt habe, wie die Monumente selbst, in schöner Harmonie mit der hl. Schrift und den Aussprüchen der Väter, zu der richtigen Erkenntnis der alten Symbolik uns anleiten. Die liturgischen Gebete sind ein neues monumentales Zeugnis für den symbolischen Charakter der cömeterialen Bildwerke; sie setzen die den ersten Christen so geläufige Symbolik voraus, nicht aber umgekehrt.

Mit großem Geschicke bespricht L. das Gemälde der Mutter Gottes aus der Katakombe della Stella zu Albano, das er als Titelbild gewählt hat. Seine Copie ist mit genauer Sorgfalt angefertigt, was wir auch von den übrigen sagen können, die L. selbst zum Autor haben. Wie wir aus seinem eigenen Munde hören, copierte er die Bilder so, wie er sie fand, „ohne irgend welche Ergänzung oder Wiederherstellung zu versuchen." In dieser Beziehung können wir L.'s Methode nur loben und nachahmen; ob es aber gut war, alle Schwämme und Flecken in die Copien aufzunehmen, die ihren Ursprung nicht dem Künstler, sondern der Ungunst der Zeiten verdanken, lasse ich dahingestellt. Es kann sich ereignen, daß das eine oder andere Fresco innerhalb kurzer Zeit durch Bildung neuer Schwämme oder, was wir thatsächlich bei der Anbetungs-

[1]) Bekanntlich ist die deutsche „Roma Sotterranea" ein Auszug aus den Werken De Rossi's.

scene von S. Callisto beklagen müssen, durch das Anschwärzen des Bildes von Seiten eines ungeschickten oder böswilligen Beschauers eine neue Veränderung erfährt; in einem solchen Falle wird auch die scrupulöseste Genauigkeit hinsichtlich jener Accidentien illusorisch. Am wenigsten hat mich das Bild der schönen Gruppe in Priscilla (Taf. V) befriedigt, das auf dem Original formvollendeter und lieblicher ist. Damit soll aber keineswegs der wirklich große Werth dieser Abbildungen herabgedrückt werden; sie sind, wir dürfen es frei behaupten, weitaus die besten von denen, die wir bis jetzt besitzen.

Als sehr gelungen ist die Untersuchung über die Goldgläser, ihr Alter und ihre Darstellungen zu betrachten; nur auf S. 190 hat sich ein Irrthum eingeschlichen, den ich bald verbessern werde.

Meisterhaft ist die Besprechung der „Verkündigung Mariä" in Priscilla (Taf. II), wie denn überhaupt die technische Seite der Monumente durch L. eine Beschreibung erfahren hat, die wir ohne Bedenken als eine mustergiltige aufstellen können. Durch die gründliche, sachgemäße Untersuchung der Verkündigungsscene hat L. die Willkür einiger Archäologen, die das Gemälde nur nach den ganz ungetreuen Copien beurtheilten, in die gebührenden Schranken zurückgewiesen; die diesbezüglichen Ansichten Schultze's oder des Pastor Hasenclever, des Abbé Davin u. a. können fortan nur als Curiosa einen antiquarischen Werth beanspruchen.

Der kurz zuvor berührte Irrthum bezieht sich auf Fig. 8, welche die Ueberschrift „Mariä Verkündigung" führt, in Wirklichkeit aber die drei Jünglinge mit dem beschützenden Engel im Feuerofen darstellt. Der Engel (auf der Copie die Gestalt rechts von der sitzenden Frau) ist ziemlich getroffen, nur hält er die Rechte vor sich zum Redegestus ausgestreckt und ist sein Nimbus größer; denke man sich sodann an der Stelle der Kathedra hoch emporlodernde Flammen und die drei Jünglinge (links vom Engel einer, rechts zwei) als Oranten in ihrer gewöhnlichen Tracht und ohne Nimbus, so wird man einen allgemeinen Begriff von dem ganz verblichenen Original erhalten. Ohne die Oeffnung des Luminare abzuwarten, pauste ich, was von dem Bilde zu sehen ist, durch, und machte darnach eine Zeichnung in zehnfach verkleinertem Maßstabe, die ich in einer Collectivarbeit über altchristliche Bilder veröffentlichen werde.

Wie wenig auch Boldetti in der Regel zu trauen ist, so hielt ich seine Nachricht über die von ihm gesehene Annuntiationsscene dennoch nicht für unmöglich und erkannte in der That nach einer langwierigen und zu wiederholten Malen angestellten Untersuchung des Bildrestes in dem ersten Felde der linken Wand die fragliche „Verkündigung Mariä"; sie gleicht in der Gruppierung

der Figuren ganz dem interessanten Fragmente von Karthago (Fig. 56) und wurde bereits in dieser Zeitschrift (oben S. 174) von mir besprochen.

Die folgende Scene der nämlichen Krypta, den drei Jünglingen gegenüber, bietet die Anbetung der Magier (Fig. 18). Ich will, um L. zu ergänzen, das hierhersetzen, was ich angesichts dieser Malerei in der Krypta niedergeschrieben habe: „Die Anbetungsgruppe der Magier weicht von den gewöhnlichen Darstellungen dieser Art nicht ab; die Magier sind in ihrer completen Landestracht und ohne Nimbus; die Mutter Gottes, in weißer Dalmatik mit den zwei üblichen schwarzen Zierstreifen, sitzt auf der Kathedra mit Rücklehne und hält das göttliche Kind auf dem Schoße. Das verhältnismäßig gut erhaltene Köpfchen des Kindes läßt keine Spuren des Nimbus mehr erkennen; der Kopf der Madonna ist ganz verwischt.“ Zur Datierung der Fresken hebe ich folgende Stelle heraus: „Die technische Ausführung der Bilder unserer Krypta verräth die kundige Hand eines Künstlers; es läßt sich dieses besonders an der gut erhaltenen Auferweckung des Lazarus und an den beiden letzten Aposteln zur Rechten des Herrn wahrnehmen; in den Gesichtern dieser beiden ist eine Innigkeit niedergelegt, die an die Schöpfungen Giotto's erinnert. Dieses bestimmt mich, als Entstehungszeit der Malereien die damasianische Zeit anzusetzen.“

Aus nicht viel früherer Zeit stammt die Anbetung der Weisen der nämlichen Katakombe, die L. nicht gefunden und deshalb nach De Rossi nur kurz (S. 241) erwähnt hat. Sie schmückt die Frontwand eines Arcosols, das auf dem Plane Bosio's mit 15 bezeichnet und mit der lakonischen Bemerkung: monumento arcuato dipinto, ma in parte scolorito begleitet ist. Seine Malereien sind noch gänzlich unbekannt. An der Vorderwand ist links die Auferweckung des Lazarus; darunter trägt der Gichtbrüchige sein Lager fort. Rechts sieht man die Anbetung der Weisen, welche nach links auf die (verschleierte) Mutter Gottes mit dem Jesuskinde zuschreiten; darunter schlägt Moses Wasser aus dem Felsen. Im Bogen ist rechts der Sündenfall der Stammeltern im Paradiese, gegenüber eine sitzende männliche Figur und in der Mitte in einem Kreise die wunderbare Brodvermehrung. Die Lunette enthielt nur Guirlanden.

Ich füge hier noch eine andere Scene der Anbetung in einem Arcosolium der Katakombe der hl. Priscilla bei, das erst im verflossenen Winter freigelegt wurde. Es ist eines von den wenigen, dessen Ausschmückung in Mosaik ausgeführt war. Ich sage war, denn heute befindet es sich in einem überaus bedauernswerthen Zustande. Die Zerstörung der Zeit und barbarische Hände haben sich da vereinigt, um das Monument in eine Ruine zu verwandeln.

Einer Einladung De Rossi's zufolge unterwarf ich den traurigen Rest einer achtstündigen Untersuchung, zeichnete die spärlich zerstreuten Steinchen und die zurückgelassenen Eindrücke mit möglichster Genauigkeit ab und konnte schließlich mit Gewißheit im Bogen links die Anbetung der Magier und in der Mitte eine weibliche Orans constatieren. Was rechts im Bogen war, läßt sich heute noch nicht definitiv sagen; ich schwanke zwischen der Darstellung Christi vor Pilatus und der drei Könige vor Herodes. De Rossi wird demnächst meine Zeichnung veröffentlichen (vgl. „Röm. Quartalschr." 1887, 386 f.).

Lehrreich ist der Abschnitt über „die hl. drei Könige in der altchristlichen Kunst" (S. 289—307). L. beweist überzeugend, daß die Dreizahl der Magier in der monumentalen Tradition fest begründet ist, und daß die wenigen Monumente, die eine größere oder kleinere Zahl der Magier bieten, als Ausnahmen von der Regel zu betrachten sind, die „durch die Rücksicht auf Symmetrie und Harmonie ihre vollgiltige Erklärung finden" (S. 301 f.). Diese Ausnahmen sind die bekannten Fresken in Pietro e Marcellino mit zwei, in Domitilla mit vier, und die Vase im Kircherianum mit sechs Weisen. Ueber diese Denkmäler schreibt L. mit einer Gewandtheit, die man nicht genug rühmen kann; er hat hier abschließende Resultate erzielt, wofür ihm jeder Archäologe zu Dank verpflichtet ist.

Gleichfalls als Meister zeigt sich Liell in der Beschreibung des ältesten Bildes der Mutter Gottes in Priscilla (S. 316—326). Dadurch jedoch, daß er (S. 322) die naiven Vermuthungen Hasenclever's hinsichtlich des letzten Gemäldes anführt, erweist er demselben eine Ehre, die dieser, wenigstens im vorliegenden Falle, nicht verdient. Pastor Hasenclever hat nämlich das Original gar nicht gesehen[1]). Was die angeblich „untergeordnete Stelle" un-

[1]) Hier ist der Beweis. Um zu zeigen, daß „ein zwingender Grund, die Gruppe für ein Marienbild zu halten, (ihm) „überhaupt nicht vorzuliegen" scheine, beruft er sich zunächst auf seinen Mentor V. Schultze.. „Schultze", sagt er, „hat mit Recht darauf hingewiesen, daß das Bild unter den Malereien des betreffenden Grabes an einer untergeordneten Stelle angebracht sei." Dann fährt er folgendermaßen fort: „Würde man ihm diese Stelle angewiesen haben, wenn man ein kirchlich religiöses Bild aus dem Motiv einer Verehrung für die Jungfrau und zur Verherrlichung derselben hätte schaffen wollen? Die übrigen dabei stehenden [von mir unterstrichen] Bilder sind, abgesehen von Moses am Felsen und den drei Jünglingen im Feuerofen, offenbar Darstellungen Verstorbener" usw. Aber nur auf der 81. Tafel des P. Garrucci „stehen" die Bilder des „Moses am Felsen" und der „drei Jünglinge im Feuerofen" „dabei", nur da ist das Bild der Mutter Gottes mit diesen zwei biblischen Scenen vereinigt, in Wirklichkeit befinden sich die letzteren in der sog. Cappella greca, die von jenem wenigstens fünfzig Schritte weit entfernt ist. Hasenclever hat also die classische Madonnengruppe nicht gesehen. Da diese aber eine Hauptsehenswürdigkeit der Katakombe ist und jeder, auch der ungebildetste von den Fossoren,.

seres Gemäldes betrifft, der auch Liell (S. 395), gestützt auf Hasenclever, einige Bedeutung beimißt, so ist sie nur eine Erfindung V. Schultze's, welche an dem Monumente selbst keinen Rückhalt hat.

Bezüglich der auf S. 327 sehr gut reproducierten Madonnengruppe in S. Domitilla (Fig. 64) bleibe man nur bei der Ansicht derjenigen, die in der männlichen Gestalt zur Linken den Propheten Michäas erkennen; denn das thurmähnliche Gebäude ist „zur Darstellung der Stadt Bethlehem" keineswegs „etwas dürftig und unzureichend", ja selbst wenn wir es mit L. als ein „Thor" betrachten, so brauchen wir von jener naheliegenden Deutung dennoch nicht abzuweichen, denn auch für eine solche Abbildung der Stadt Bethlehem giebt es einige Analogien in der altchristlichen Kunst, zB. die silberne Lipsanothek, die vor zwei Jahren bei Tebessa in Algier gelegentlich der Anlage einer Straße gefunden und vor wenigen Wochen dem hl. Vater zum Priesterjubiläum von dem Card. Lavigerie geschenkt wurde. Vgl. „Röm. Quartalschr." 1887, 389 f. und meinen Art. „Städte" in der RE. von Kraus.

Das folgende Bild (Fig. 65) aus S. Priscilla hat L. zu unserem Bedauern aus der zusammengehörigen Gruppe herausgenommen und es unter „die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau Maria als Gottesgebärerin" verwiesen. Gerade bei diesem Gemälde wird aber mehr die Jungfräulichkeit der Gottesmutter betont, denn zur Linken ist, wie ich jetzt glaube definitiv constatieren zu können, die Einkleidung einer virgo Deo sacrata abgebildet, derselben, die in der Mitte in ihrem vollen Ornate dasteht. Mein Mißtrauen gegen die bisher bestehenden Copien hat mir auch hier genutzt; als ich nämlich das ganze schöne Gemälde zunächst in natürlicher Größe abzeichnete, fand ich, daß bei der Einkleidungsscene die Jungfrau einen Schleier hält und daß der räthselhafte „Streifen" in den Händen des hinter der Jungfrau stehenden Jünglings ein mit der Halsöffnung nach unten gekehrtes Frauengewand ist[1]). Mit

welche die Führerdienste versehen, die Madonna nächst den Fresken der Cappella greca dem Fremden an erster Stelle zeigt, so muß man schließen, daß H. die überaus wichtige Katakombe der hl. Priscilla überhaupt nicht besucht hat. Nichtsdestoweniger giebt er sich bei der Beschreibung ihrer Monumente den Anschein des Gegentheiles; er wagt es sogar, in der Datierung des Madonnenbildes von seinem Mentor abzuweichen, und stellt darüber folgenden Satz auf: „Das Bild ist wegen seiner Stellung in einem Winkel allem Anscheine nach später als die andern Bilder dieses Grabes gemalt und verdankt seine Existenz vielleicht dem Umstande, daß nachträglich noch ein Kindlein hier beigesetzt wurde" (Dr. Adolf Hasenclever, Der altchristliche Gräberschmuck S. 244). Mögen gewisse Gelehrte dieses „wissenschaftliche" Verfahren „geistreich" finden, wir haben dafür ein ganz anderes Wort. [1]) Wegen des eminenten Werthes dieser Darstellung werde ich das ganze Fresco in getreuer (colorierter) Copie mit einem entsprechenden Commentar veröffentlichen.

Recht versetzt L. das Gemälde in das dritte Jahrhundert; V. Schultze dagegen ist der Ansicht, daß es „unverkennbar dem zweiten Jahrhundert angehört"; deswegen ist nach ihm „von vornherein ausgeschlossen, auf demselben eine liturgische Handlung dargestellt zu finden, welche weit späteren Ursprunges ist." „Tertullian z. B.", heißt es in der Anmerkung, „kennt verschleierte Jungfrauen als besonderen Stand noch nicht, sonst würde er sich in seiner Schrift De virginibus velandis gewiß auf dieselben bezogen haben. Statt dessen sucht er mühsam fernliegende Beispiele zusammen" [1]). Diese ganze Berufung auf Tertullian ist nur dann verständlich, wenn man unterstellt, daß Schultze den Liber de velandis virginibus, welcher den Jungfrauenstand voraussetzt, nicht gelesen hat, eine Unterstellung, die mit der dilettantenhaft leichtfertigen Behandlung der Monumente von Seiten dieses Gelehrten nur allzusehr im Einklange steht. Schon beim Lesen der ersten Worte Tertullians, welcher jene Schrift mit einem caeterum censeo beginnt, hätte sich Schultze über den Zweck derselben belehren können: Proprium jam negotium passus meae opinionis latine quoque *ostendam, virgines nostras velari oportere*, ex quo transitum aetatis suae fecerint. Unter diesen virgines kennt Tertullian auch solche, welche das Gelübde der Jungfräulichkeit abgelegt, sich Gott geweiht haben; diese nennt er virgines sanctae, virgines bonae, Christi solius ancillae; an sie wendet er sich im 16. Capitel mit den folgenden schönen Worten: (vela caput): nupsisti enim Christo: illi tradidisti carnem tuam, illi sponsasti maturitatem tuam. Incede secundum sponsi tui voluntatem. Christus est, qui et alienas sponsas et maritatas velari iubet, utique multo magis suas. Wir erfahren (14. Cap.) sogar, daß jene Weihe durch einen öffentlichen Act im Angesichte der Gemeinde geschah: *prolatae enim* (scil. virgines) *in medium, et publicato bono suo* elatae, et a fratribus omni honore et caritatis operatione cumulatae etc. Trotzdem sind wir nicht berechtigt, in die Worte (2. Cap.): plures ecclesiae virgines suas abscondunt den gleichen Sinn, wie Liell hineinzulegen, daß nämlich schon damals die gottgeweihten Jungfrauen „in vielen Kirchen getrennt von den Gläubigen leben mußten;" denn auf das suas ist gar kein Gewicht zu legen und zu abscondere, wie zu includere (facies clausa) ist velamine zu ergänzen. Der fragliche Ausdruck ist also gleichbedeutend mit velare. Was L. meint, geschah naturgemäß und nachweisbar erst nach dem constantinischen Frieden [2]).

---

[1]) V. Schultze, Archäologische Studien S. 182. [2]) Durante i secoli delle persecuzioni (le vergini sacre) vivevano nelle loro case, nè era



Die beiden Schlußcapitel enthalten zum Theil die Consequenzen aus den Principien, welche L. hinsichtlich der Erklärung der altchristlichen Bildwerke aufgestellt hat. Ueberaus wichtig und beachtenswerth sind die Winke, die ebendaselbst für die Beurtheilung des gesammten altchristlichen Kunstschatzes, zumal desjenigen der Katakomben, sowie über die Beziehungen der christlichen Kunst zur Antike gegeben werden; sonderbar nimmt sich dagegen die lange Abschweifung zu den Madonnen Rafael's aus.

Es erübrigt noch, die Polemik L.'s hervorzuheben. Er tritt auf diesem Gebiete siegreich auf. Aus Gründen, die er im Vorworte nennt, richtet er seine Waffen besonders gegen den Greifswalder Professor V. Schultze, welcher, wie Pastor Hasenclever in Braunschweig in seinem „Gräberschmuck" (S. 15) triumphierend schreibt, „die erste gewaltige Bresche in die traditionelle römische Auslegung[1]) gebrochen hat." Wie wenig dieser Triumph begründet ist, hat, wie kein zweiter, L. gezeigt, indem er Schultze's Schriften einer kritischen Prüfung unterwarf, und auch die Mühe nicht scheute, die vielen blendenden Citate in jedem einzelnen ihn interessierenden Falle nachzuschlagen und sie auf ihren Werth oder Unwerth zu prüfen. Dadurch gewann er einen Einblick in die Art und Weise, wie Schultze Denkmäler „einer eingehenden Untersuchung" unterzogen hat. L. präsentiert ihn als einen leichtfertigen, oberflächlichen Schriftsteller (S. 120 ff. 160 ff. 186 188 ff. 190 f. Anmkg 2; 203 ff. 207 Anmkg 9; 230 f. 233 ff. 238 250 f. 256 263 286 297 301 319 ff. 325 f. 331 ff. Anmkg 5; 336 ff. 389 f.), welcher infolge dieser Eigenschaften natürlich nicht selten mit sich selbst in Widerspruch kommt (S. 160 162 191 f. 215 301 f. 320 ff. 354), ja sogar sich nicht scheut, zur Unredlichkeit seine Zuflucht zu nehmen, indem er Unbequemes geflissentlich verschweigt[2]) oder entstellt (S. 191 und Anmkg;

facile e talora neanco possibile riunirne un certo numero a convivere e attendere insieme all' esercizio de' consigli evangelici. Appena data la pace alla chiesa cominciò tosto e nell' Egitto e nella Palestina l'istituzione de' monasteri, ove molte vergini sotto la direzione d'una fra esse si raccolsero a vita commune. De Rossi, Bullett. 1863, 75.

[1]) Wenn Hasenclever jene „traditionelle römische Auslegung" mit De Rossi beginnen läßt, so ist der tendentiöse Ausdruck ein müssiger; will er aber, was ich vermuthe, dieselbe von Bosio herdatieren, so existiert sie nur in seiner Illusion; im letzteren Falle offenbart er, daß er mit den Schriften Bosio's und seiner Nachfolger bis in unser Jahrhundert herein wenig vertraut ist, sonst müßte er wissen, daß zwischen der Auslegung, die diese den altchristlichen Monumenten angedeihen ließen, und derjenigen De Rossi's ein himmelweiter Unterschied ist. [2]) Ein sonderbares Licht wirft auf den in Frage stehenden Gelehrten auch folgender Kunstgriff. In seinen „Studien" (S. 99 ff.) publicierte er einen altchristlichen Sarkophag aus der Villa Ludovisi (seit einigen Wochen im Vatican), der ihm zu einem Excurs

231 f. 301 319 f. 322 326 335 f. 389 Anmkg 4). Mit Unrecht triumphiert also Hasenclever über jene „Bresche“, mit Unrecht berief man sich bisher von gewisser Seite auf die Schriften Schultze's gegen die monumentalen Resultate, die der große Meister De Rossi auf dem Gebiete der christlichen Archäologie zum Schrecken gewisser Geister erzielt hat. Es wird wohl kaum noch nothwendig sein, die wissenschaftliche Unbrauchbarkeit der genannten Schriften Schultze's mit weiteren Argumenten zu erhärten.

Ich habe in der vorstehenden Besprechung neben den eminenten Vorzügen auch die Mängel des Werkes L.'s hervorgehoben und diese, soweit es möglich war, auch verbessert. Letzteres geschah nicht blos wegen der Wichtigkeit des behandelten Stoffes, sondern ganz besonders um dem Sichfestsetzen jener Mängel zu begegnen, die, wenn sie einmal feste Wurzel geschlagen haben, aus einem Werk ins andere colportiert werden. Schließlich mache ich noch einmal auf den hohen Werth des Buches L.'s aufmerksam, welches eine der interessantesten Monographien auf christlich-archäologischem Gebiete ist. Es liegt auf der Hand, daß der Fachgelehrte es nicht entbehren kann. Wegen der eigenartigen Bedeutung des Inhaltes wird es aber auch sicherlich in weiteren, besonders geistlichen Kreisen verbreitet werden, zumal der Geistliche sowohl in den erklärten Bildwerken als in den mit großem Fleiße zusammengetragenen Väterstellen einen kostbaren, reichen Quell für Predigt und Unterricht findet. Auch die Verlagshandlung verdient die vollste Anerkennung, da sie bei dem verhältnismäßig billigen Preise des Buches Großes geleistet hat.

Rom, Campo santo. Joseph Wilpert.

Das Leben Jesu Christi des Erlösers mit neuen historischen und chronologischen Untersuchungen vollständig neu bearbeitet und herausgegeben von Dr. J. H. Friedlieb, ordentl. Professor der Theologie an der Universität in Breslau. Münster und Paderborn, Schöningh, 1887. XII 481 S. 8°.

Eine Bearbeitung des Lebens unseres Erlösers hat an der Erhabenheit des Gegenstandes schon im vorhinein eine Empfehlung

in die profane Kunst angenehme Gelegenheit bot. Derselbe war schon in der Storia dell' arte des gelehrten P. Garrucci (tav. 361 n. I p. 88) veröffentlicht. Schultze benützte Garrucci in den „Studien“. Er citiert tav. 303 304, beruft sich sogar (S. 106, 2) auf einen Sarkophag der tav. 362 n. 2, freilich ohne diese zu citieren. Er stellt trotzdem den obigen schon veröffentlichten Sarkophag als unbekannt hin und läßt sich am Anfang seiner „Studie“ als Finder erscheinen: „In der Villa Ludovisi in Rom wird ein . . altchristlicher Sarkophag aufbewahrt, der trotz seines einzigartigen Werthes der Forschung in dem Grade fremd geblieben ist, daß nicht einmal eine Andeutung der Existenz desselben aufzufinden war.“



für sich. Daß Ungezählte seit alter Zeit sich daran versuchten, schafft kein Präjudiz gegen eine Neubearbeitung desselben Stoffes. Auch die ernsteren und besseren Geschichtschreibungen des „Lebens Jesu" von Sepp, Schegg, Grimm 2c. lassen noch Raum genug für eine in kleinerem Rahmen gehaltene wissenschaftliche Bearbeitung, und vollends die seit sechzig Jahren meistens im Dienste des Unglaubens arbeitende akatholische Literatur macht uns ein bei methodisch correcter Quellenbenützung warm und begeisternd geschriebenes Leben des Gott- und Menschensohnes doppelt wünschenswert.

Friedlieb hat sich neuestens in dem obenstehenden Werke angeschickt, eine solche Arbeit zu liefern, und das reiche vielverzweigte Material eines „Lebens Jesu" in einem mäßigen Oktavband zusammengefaßt.

Abgesehen von dem etwas animosen, aber durchaus zutreffenden Vorworte, worin F. gleichsam Rechenschaft ablegt über sein Werk, liegt der Grundgedanke seiner Darstellung in der Haupteinteilung klar vor Augen. Von S. 1—191 ist „die Vorzeit bis zur Erscheinung des Messias" behandelt, von S. 192—481 „die Zeit der Erfüllung; Jesus der Messias und sein Werk". Vor allen anderen künstlichen und vielleicht geistreicheren Einteilungen hat diese das voraus, daß die welt- und religionsgeschichtliche Bedeutung der Person Jesu leuchtend hervortritt. Der apologetisch so bedeutsame Gedanke, daß Alles wartet, Niemand sich für den Erwarteten hält außer Christus, wird zum leitenden Motiv der ganzen Darstellung. So selbstverständlich und natürlich dieses Alles ist, ebenso zeitgemäß erscheint es, namentlich angesichts der vergleichenden Religionswissenschaft, jenen Gedanken hervorzukehren. Es ist eine historische Tatsache, daß alle jene bevorzugten Geister, welche im Laufe der Jahrhunderte auf einen größeren oder geringeren Teil der Menschheit oft gewaltigen Einfluß gewonnen haben, die Khung-tsés, Zarathustras, Sokrates, Moses u. a., daß sie alle in zuwartender Stellung sind und ihre Völker mit ihnen. Christus allein teilt dieses Hoffen auf einen andern, der da kommen soll (vgl. Matth. XI 3) nicht; Er weiß sich als die προσδοκία ἐθνῶν (Gen. XLIX 10). Er steht also nicht etwa in erster Linie mit jenen, sondern er steht außer und über ihnen, und nur deshalb konnte er lebensvolle, göttliche Wärme bringen in die erstarrte Menschheit und sie dem Ziele entgegenführen, von dem sie abgefallen war.

Was die Einzelausführung betrifft, so hat F. interessante biblisch-theologische Erörterungen, geschichtliche und chronologische Forschungen und topographische Notizen mit in seine Darstellung verwoben, auch der Quellenschau für die Geschichte Jesu, so weit als tunlich, möglichst weiten Raum gegeben. Freilich wird man aber gerade in der Detailforschung Manches vermissen, was aktuell schon

beinahe Gemeingut der deutschen Exegese geworden ist. Bei der einen oder andern gelehrten Auseinandersetzung dürfte angesichts neuer Fakta die Sicherheit des Resultates bedeutend herabgestimmt werden. Auch will es scheinen, als ob bei Schrifterklärungen nicht immer eine sich gleichbleibende, harmonische Durchführung derselben angestrebt sei.

Beispielsweise ist es wohl unmöglich, die Ansicht aufrecht zu erhalten (vgl. S. 183), daß Tempelberg und Sion verschieden seien und ersterer östlich von Sion, getrennt durch das Tyropöonthal, gelegen sei. Die Arbeiten eines Caspari, Rieß, Klaiber, Guthe scheinen der allerdings bis in's fünfte Jahrhundert zurückreichenden Tradition jede geographische Wahrscheinlichkeit genommen zu haben. Auch Schultz[1]) und Gatt[2]) können die traditionelle Annahme nicht mehr zur Geltung bringen.

Die sorgfältige Untersuchung über das Geburtsjahr Christi, worin F. die neueren Arbeiten Flor. Rieß', Schegg's und Sattler's berücksichtigt, flößt Vertrauen ein. Darnach wäre die Zeit vor dem Pascha 750 u. c. oder genauer das Ende des Jahres 749 als Geburtsjahr Christi anzunehmen. Allein auch hier mahnt ein neuer Münzfund Sattler's zur Vorsicht. Die betreffende Münze wird von dem Münchener Professor in seinem „Führer durch das Panorama der Kreuzigung Christi" (S. 7) also beschrieben. „Avers: *HPΩΔHΣ TETPAPXHΣ*. Ein Palmzweig. Im Felde: *L ΜΕ* (*ME*) = Jahr 45. Revers: *ΓAIΩ KAIΣAP ΓEP ΣE* in drei Zeilen in einem Kranze." Die Aechtheit dieser Münze vorausgesetzt, worüber Sattler sich allerdings und leider nicht näher ausspricht, hätte also Herodes Antipas nach dem Tode seines Vaters Herodes des Großen nicht 43 oder 44, sondern 45 Jahre regiert. Somit wäre auch das Todesjahr Herodes des Gr. und der Regierungsantritt Herodes Antipas nicht, wie F. rechnet, in das Jahr 750 u. c. zu setzen, sondern kurz vor Ostern des Jahres 749 u. c. Für die Geburt Christi aber ergäbe sich dabei das Jahr 748 u. c., da Herodes d. G. im zweiten Jahre nach der Geburt des Herrn starb. Bescheidene Zweifel wird man wohl noch aus manchen Gründen hegen können, obgleich Sattler seiner Sache so sicher ist, daß er schreibt: „Hiemit sind alle Hypothesen, welche bis zum Jahre 1886 über das Geburtsjahr Jesu aufgestellt worden sind, hinfällig geworden, da sie insgesammt auf Voraussetzungen beruhen, welche durch die neu aufgefundene Münze von Herodes Antipas als irrig erwiesen sind."

Die erste messianische Weissagung (S. 15 ff.) wird in dem Ka-

[1]) Protest. Real-Encyklopädie v. Herzog² VI 543. [2]) Tübinger Theol. Quartalschrift 1885.



pitel „Urzustand der Stammeltern und Sündenfall“ ausführlich behandelt, auch werden später einige religiöse Mythen, gleichsam Trümmer der einstigen Gottesoffenbarung damit verglichen, und somit der alte heidnische Volksglaube in Contribution genommen für die einst im Paradiese geschehene trostreiche Verheißung der Erlösung. F. sieht, sofern man nach dem Literalsinn der Stelle frägt oder auf die Erkenntnisstufe der ersten Eltern Rücksicht nimmt, in der Schlange und dem Schlangensamen „den Teufel und die Teufelsbrut, d. i. die geistigen Kinder des Teufels“ und daher in dem Weibe und dem Weibessamen „Eva und deren Nachkommen“. Obgleich hierin F. die neueren Exegeten fast insgesammt auf seiner Seite hat, so will es dem Recensenten trotzdem bedünken, daß dem Protoevangelium nach der ganzen Fassung des hebräischen Textes ein viel reicherer Inhalt abzugewinnen sei, und der Urtext in der That einen anderen Literalsinn biete als F. (S. 18) zugiebt. Gewiß ist Gen. III 15 auch in der gewöhnlichen Uebersetzung, welche F. giebt (S. 16) immerhin nicht blos in dem hû', sondern auch in dem hâ'iššâ so unbestimmt, man möchte sagen so geheimnißvoll gehalten, daß diese Stelle erfüllungsgeschichtlich angeschaut in den beiden hochheiligen Persönlichkeiten Maria und Jesus gipfelt, und auf das Geheimnis von Calvaria abzielt, wo Gottes und Mariens Sohn die Macht und Herrschaft der alten Schlange vernichtete, aber auch zugleich in seiner in den Tod gegebenen menschlichen Natur den Schlangenbiß erfahren hat. Die Frage ist nun, was insinuiert der hl. Text dem Leser, und zwar nicht blos uns, die wir vom Standpunkte des N. T. das A. T. betrachten, sondern schon den ersten Lesern oder dem Moses selbst, der ihn niedergeschrieben? Was mußten die Stammeltern denken, denen zum Trost und zur Stärkung Gott diese Feindschaft gründet? Unmöglich kann der Literalsinn sein, Eva sei dies Weib und ihre Nachkommenschaft collective sei jener Schlangenbekämpfer und Schlangenvernichter. Man beachte, es sind die Worte Jahve Elohim's an die Schlange, welche Gottes Plan mit der Menschheit und seine Herrschaft in ihr durch Ueberlistung der Eva so zu sagen vernichtet hat. Ob diesem Unterfangen (ki 'asîtha zôth V. 14) wird der stolze Satansgeist in seinem Werkzeuge verflucht, und in V. 15 der Ordnung, die er herbeigeführt hat (ordo naturae lapsae), eine Ordnung, die Gott herbeiführen wird (ordo naturae reparandae) entgegengestellt: „aber auch eine Feindschaft (qualem et quantam!) werde ich setzen zwischen dir und dem Weibe (hâiššâ der Artikel nicht deiktisch, sondern emfatisch = ein Individuum aus dem Weibesgeschlechte vgl. ha'alma (Js. VII 14) zwischen deinem Samen und ihrem Samen; Er wird dir den Kopf zermalmen und du ihm die Ferse verletzen.“ Es handelt also sich hier um einen Akt, der ein großes zukünftiges Ereignis herbei-

führen wird, um ein positiv göttliches Eingreifen in die durch Schlangenlist und Menschenschwäche eingeleitete abwärtsgehende Geschichte der Menschheit, um eine Feindschaft zwischen dem Weibe und der Schlange, wie man sich eine größere nicht denken kann. Je länger man jene Gottes-Worte betrachtet, desto gewichtiger wird ihr Inhalt und zu schwer, als daß der Exeget damit die schwachen Schultern unserer ersten Stammmutter und ihrer natürlichen Nachkommen beladen dürfte. Daß nicht die Nachkommenschaft collective an der Besiegung des Satans und an dem göttlich verheißenen Rettungswerke betheiligt sei, erfuhren aber auch die Stammeltern gar bald durch die traurige Wirklichkeit in der Tat des Kain und in dem Treiben der Kainiten; es zeigte sich dieß weiterhin in der moralischen Verwilderung der Sethiten, welche die Sintflutkatastrofe zur Folge hatte. Ferner wie kommt es, daß jene versprengten Ueberreste der Urtradition bei den Heidenvölkern, welche F. selbst anführt, die Rettung an Eine, individuelle Persönlichkeit knüpfen? Unglaublich scheint es zu sein, daß erst dem sterbenden Jakob in der bekannten Weissagung vom Schilo der Schleier gelüftet und nun erst in Israel der Gedanke von „vielen" Rettern auf „Einen" hingerichtet worden wäre (vgl. S. 43 f.). Ersehnt doch schon in der Patriarchenzeit Lamech (Gen. V 28 f.) bei der Geburt Noe's in seinem Sohne den Mann, der eine neue Epoche beginnen soll und unter dem die Menschheit aufathmen sollte „von der Mühsal, welche kommt vom Erdboden, den Jahve verflucht hat"[1]). Offenbar eine Anspielung an den Paradiesesfluch und an den verheißenen Retter. Diese und ähnliche Erwägungen halten wenigstens den Recensenten ab, der von F. gegebenen Ausführung des Protoevangeliums beizustimmen; er sieht nach dem zunächst sich bietenden Literalsinn den Gedanken ausgesprochen, daß Gott in unbekannter Zeitfrist ein Individuum aus dem Weibesgeschlechte und aus diesem einen Samen erwecken wird als Antagonisten der Schlange, und daß durch diesen Weibessamen der Schlange Macht vernichtet werden wird, während die Schlange ihren Schaden nur in der Ferse anrichtet.

Anerkennenswerth ist F.'s Untersuchung über das apostolische Kerygma und die Entstehung der heiligen Evangelien und die eingehende Vergleichung der Quellen der Geschichte des Herrn. „In den Evangelien besitzen wir im Wesentlichen die Lehrvorträge der Apostel, das Historische aus dem Leben und Wirken Jesu Christi als Grundlage für ihren weiteren Unterricht. Dasselbe umfaßte die Zeit von dem Auftreten des Täufers Johannes bis zur Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Sie waren eingerichtet für fortgesetzte Lehrvorträge und entsprachen, wie sich dies in der Veran-

---

[1]) Hebr. me'içç"bôn jadênu min hâ'ªdâmâ 'ªšer 'erªrâh Jahve.

lagung der synoptischen Evangelien zeigt, der apostolischen Behandlung der vornehmsten elementaren Glaubenspunkte" (S. 200).

Das Kapitel, welches von der hl. Familie und den Verwandten Jesu handelt, hat namentlich für unsere Tage Wert und Verdienst, denn die neueren und neuesten protestantischen Bibelcommentare und Artikel in Realencyclopädien bestätigen die Erfahrung, welche zu seiner Zeit schon Windischmann machte, daß es bei den heutigen protestantischen Theologen zur Sitte geworden, es müsse jeder wehrhafte Exeget eine Lanze dafür brechen, daß die hl. Jungfrau außer Jesus noch andere leibliche Söhne und Töchter gehabt habe, während Luther und die älteren lutherischen Exegeten Maria semper virgo nennen und die gegenteilige Ansicht für Blasphemie gehalten hätten.

Treffend sind die übrigen Partieen des Buches, namentlich die Kapitel über „Jesu Lehre und Lehrweise", über die „Jünger und Apostel Jesu und die Frauen im Gefolge Jesu." Nur der Schluß befriedigt nicht in allweg. Er bricht zu unmittelbar ab. Auch werden in keiner Weise die modernen Evangelienkritiker berücksichtigt, welche als Erbstück aus Lessings Tagen die Nichtübereinstimmung der vier Auferstehungsberichte betonen. Auch eine Schlußbetrachtung vermißt man, welche den essenziellen Charakter des nunmehr vollendeten Werkes des Herrn vor Augen führte, einen kurzen vergleichenden Ueberblick über die damals existierenden Religionen gäbe und hinwiese, daß jetzt mit der Einführung des Christenthums in die Welt die Idee der wahren Religion in ihrer ganzen Reinheit enthüllt ist und in der von Christus gestifteten Kirche sein Geist fortlebt, sein Wort forttönt, seine Sakramente jene Gnaden vermitteln, die Er der Menschheit verdient hat und wodurch Er sie fort und fort reiniget und heiliget. Man kann nicht sagen, dieser Gedanke gehöre nicht mehr zur Geschichte des Herrn. Denn Marc. XVI 20 fügt die Geschichte der Gründung der Kirche durch die Apostel unmittelbar an die Geschichte des Gottmenschen an.

Matthias Flunk S. J.

Das Wirken des dreieinigen Gottes. Von Dr. Hermann Schell. Mainz, Kirchheim 1885. XV 624 S. 8°.

Die katholische Glaubenslehre ist keine bloße Sammlung äußerlich aneinander gereihter Sätze, sondern eine lebensvolle, streng gegliederte Einheit, deren Theile nur dann allseitig erkannt und verstanden werden, wenn die Beziehung derselben unter sich und zum Ganzen klargelegt ist. In einem vollständigen Lehr- oder Handbuche der gesammten Glaubenslehre tritt selbstverständlich das Ver-

hältnis der Glieder zu dem Ganzen der Lehre deutlicher hervor; dagegen kann die Verzweigung jeder einzelnen Wahrheit mit allen übrigen Lehrstücken unmöglich bis ins kleinste untersucht und nachgewiesen werden. Da müssen Einzeldarstellungen ergänzend und nachhelfend eintreten. Deshalb haben auch die größten Meister, wenn es galt, eine Frage nach allen Richtungen hin zu beleuchten, zu solchen Darstellungen ihre Zuflucht genommen.

Nun sind freilich nicht alle Lehrsätze gleich sehr mit den übrigen Glaubenswahrheiten in dem Maße verwachsen, daß das Verständnis der einen die nothwendige Vorbedingung zur klaren Erfassung der andern bildete. Es könnte scheinen, als ob gerade das erhabenste Geheimnis unseres Glaubens, die Lehre von der allerheiligsten Dreieinigkeit, in Himmelshöhe über den andern Glaubenswahrheiten schwebe und die Kenntnis derselben weder bedinge noch voraussetze. Dem ist aber nicht so; dafür liefert das Werk des Herrn Prof. Schell den vollgültigen und unwiderleglichen Beweis, indem es zeigt, wie angefangen von der ersten Schöpfungsthat bis zur zukünftigen glorreichen Vollendung alles Wirken Gottes nach außen in innigster Beziehung steht zu dem innergöttlichen Leben, welches in der Dreifachheit der Personen seinen Ausdruck findet, wie darum der dreieinige Gott auch als solcher die ganze Heilsordnung durchdringt, und wie die Lehre von dem dreieinigen Gott den Mittelpunkt der Glaubenslehre bildet. Ein Geheimnis ist und bleibt diese Lehre für uns Erdenpilger; aber unfruchtbar und für das Leben werthlos ist sie darum mit nichten. Sie ist im Gegentheil wie keine andere Lehre geeignet, uns in der Kenntnis und Liebe Gottes zu vervollkommnen, und uns vom Staunen über die unbegreifliche Größe des Herrn, dem wir dienen, hinzuführen zu einer begeisterten Hingabe an Ihn, der es nicht verschmäht hat, seine Herrlichkeit in so rückhaltloser Weise seinen Geschöpfen mitzutheilen. Spes nostra, salus nostra, honor noster, o beata Trinitas.

Der Gegenstand, den der Verfasser sich gewählt, ist also groß und göttlich in sich und doch in engster Beziehung zu uns. Der Erhabenheit des Gegenstandes entspricht auch durchaus die auf die Erforschung desselben verwandte Mühe und die ausdauernde und liebevolle Sorgfalt, die uns auf jeder Seite wohlthuend anmuthet. Aus den heiligen Büchern, wie aus den Schriften der Väter und Theologen ist ein reicher Schatz zusammengetragen.

Allerdings ist die Hebung dieses Schatzes dem Leser nicht leicht gemacht. Referent gesteht, daß er manche Sätze zwei- und mehrmal lesen mußte, bevor er herausfand, was eigentlich gesagt werden sollte, und daß er trotzdem noch oft im Zweifel blieb, ob er den Sinn errathen habe. Der beständige Kothurnschritt, die allzu häufige bildliche Ausdrucksweise, die unnöthige Verwendung von Fremdwörtern

und Neologismen, die athemlos langen Sätze, das alles macht die Lesung zu einem harten Stück Arbeit. Gerade bei der Behandlung solcher Gegenstände, die an sich schon schwierig genug sind, ist eine möglichst einfache und durchsichtige Redeweise vor allem zu empfehlen. Der Verfasser hat sein Buch auch in der Hoffnung geschrieben, „der homiletisch-praktischen Verwerthung des erhabensten Geheimnisses zugleich einige Dienste zu leisten." Aber wie viele unter den Seelsorgern werden neben ihren sonstigen zahlreichen und anstrengenden Geschäften Muße und Lust finden, sich durch ein so schwer verständliches, nahezu sechs und ein halb hundert Seiten großes Werk durchzuarbeiten, welches dazu der Uebersichtlichkeit in der Anordnung oft entbehrt, die Hilfsmittel der verschiedenen Druckarten zur Unterscheidung des Wichtigen und minder Wichtigen fast ganz unbenützt läßt, keine Seitenüberschriften und kein alphabetisches Inhaltsverzeichnis hat? Trotz alledem wird jeder, der vor den Schwierigkeiten nicht zurückschreckt, am Ende seine Mühe entsprechend belohnt sehen. Er wird, wie der Referent, manchmal von der Tiefe und Schönheit der Gedanken überrascht sein, oder für eine längst bekannte Wahrheit einen überaus treffenden Ausdruck finden. Die zahlreichen, aus den Schriften der Väter zusammengetragenen Goldkörner bilden schon für sich allein eine werthvolle Sammlung.

Der Verfasser theilt sein Werk in zwei Bücher. Die Ueberschrift des ersten lautet: „Das Wirken des dreieinigen Gottes in sich betrachtet", die des zweiten: „Das Wirken des dreieinigen Gottes in den Geheimnissen unseres Heiles." Doch deckt sich der Inhalt nicht mit diesen Ueberschriften; denn im ersten Buche werden ausführlich die Gotteserscheinungen im alten Testament, die Schöpfung der Welt und die Sendung göttlicher Personen besprochen. Das ist offenbar eine Verschiedenheit zwischen Anlage und Ausführung, die aber der Sache an sich keinen Eintrag thut. Es ist eben sehr schwer, ja beinahe unmöglich, den Begriff des göttlichen Wirkens hinlänglich zu erörtern, ohne auf die Werke Gottes irgend welche Rücksicht zu nehmen. Darum wurde die Schöpfung in das erste Buch hineingenommen, weil „die aufgestellten allgemeinen Sätze am besten an der einfachsten Form des göttlichen Wirkens ihre Erprobung finden konnten."

Dagegen muß es wohl als Mißgriff bezeichnet werden, daß der Verfasser seinem Werke eine Reihe von Behauptungen zu Grunde gelegt hat, welchen die große Mehrzahl der Theologen ablehnend gegenübersteht. Es mögen gleich hier einige Beispiele angeführt werden. 1) Der Vater erzeugt den Sohn auch durch die Kenntnis der Schöpfung; und der Vater und der Sohn bringen den h. Geist hervor auch durch ihre Liebe zu den Geschöpfen. 2) Gott ist im alten Bunde den Menschen oftmals unmittelbar ohne Vermittelung

geschaffener Engel erschienen. 3) Die geschaffene Gnade (gratia sanctificans) bildet für sich keinen Titel, um dessentwillen eine besondere Gegenwart Gottes in der Seele veranlaßt wäre, sondern diese Gegenwart ist auch unter Voraussetzung der Gnade einem freien Willensentschlusse Gottes zuzuschreiben. 4) Die Lehre von der allerheiligsten Dreifaltigkeit war im alten Bunde so klar geoffenbart, daß nicht nur die höher stehenden Juden dieselbe kannten, sondern auch heidnische Philosophen sie aus dem alten Testament entnommen haben. 5) Die unerschaffene Heiligkeit der menschlichen Natur Christi besteht nicht wesentlich in der Verbindung mit dem Worte, sondern in der Mittheilung des heiligen Geistes. 6) Die Innewohnung in den Gerechten wird dem h. Geiste nicht nur in besonderer Weise zugeeignet, sondern ist seiner Person eigenthümlich.

Diese Sätze sind von großen Gottesgelehrten angenommen worden und entbehren schon insofern nicht einer gewissen Wahrscheinlichkeit. Hätte der Verfasser sich einfach der Meinung dieser Theologen angeschlossen und dieselbe mit allen ihm zu Gebote stehenden Gründen vertheidigt, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Ein Fehler aber war es, das ganze Werk auf solche, jedenfalls nicht über allen Zweifel erhabene Sätze aufzubauen; denn so konnte das Gebäude in seiner Festigkeit durch die Schwäche des Fundamentes nur beeinträchtigt werden. Jeder theologisch geschulte Leser wird freilich bald herausmerken, daß die Beziehungen des dreieinigen Gottes zu den Geheimnissen unseres Heiles ungeschmälert bleiben, wenn auch die Meinungen jener Gelehrten wahr sind, welche der Verfasser bekämpft. Viele aber wird das beängstigende Gefühl nie verlassen, daß sie die gebotenen Erörterungen sich nicht zu eigen machen können, ohne dadurch zu großen Theologen in Widerspruch zu treten.

Schell hat sich nicht die Aufgabe gestellt, das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit aus den Glaubensquellen nachzuweisen; er setzt diese Lehre vielmehr als gegeben voraus und will nur nach Möglichkeit in ein tieferes Verständnis derselben einführen.

Das Leben des Geistes entfaltet sich in Erkennen und Wollen. So kann auch das göttliche Leben nur in Erkennen und Wollen bestehen; auf diese beiden Thätigkeiten müssen mithin die persönlichen Ausgänge in Gott zurückgeführt werden. Göttliche Vollkommenheiten sind für uns nur erkennbar nach dem Maße ihres Ebenbildes, welches sich in unserm Geiste vorfindet; aus unserm eigenen Geistesleben müssen wir das göttliche Leben erfassen.

Unsere Seele besitzt an sich blos die Fähigkeit zu erkennen und zu wollen und geht nur unter gewissen Umständen vom Können zur That über. Wenn wir nun den Zustand des wirklichen Erkennens mit dem Zustande des blos möglichen Erkennens vergleichen,

so sehen wir, daß die Seele durch den Erkenntnisact um innere Vollkommenheit bereichert worden ist, welche ihr Dasein theils dem Einflusse des erkannten Gegenstandes, theils der Lebensthätigkeit der Seele selbst verdankt. Diese Eigenschaft, durch welche die Seele im Zustande des Erkennens ist, nennt man „Erkenntnisbild" (species expressa), insofern sie vom Erkenntnisgegenstand beeinflußt und diesem ähnlich ist; „geistiges Wort" (verbum mentis) dagegen, insofern sie ein Act der Erkenntniskraft ist[1]). Aehnliches gilt vom Acte des Wollens, den man kurzweg als „Liebe" zu bezeichnen pflegt. Wenn also Gott durch sein Erkennen und sein Wollen etwas Innergöttliches hervorbringt, so können wir dieses Hervorgebrachte nach Art unseres Erkennens und Wollens „Wort" und „Liebe" nennen, doch mit dem wesentlichen Unterschiede, daß in Gott Wort und Liebe nicht zufällige Eigenschaften, sondern nothwendige und persönliche Wesen sind. In diesen allgemeinen Grundzügen der Lehre stimmen alle Theologen überein. Anders aber verhält sich die Sache, wenn es gilt, die Begriffe im Einzelnen zu erklären.

Wie sehr zB. in der Auffassung des verbum mentis die Meinungen auseinandergehen, zeigt schon zur Genüge der Umstand, daß nach der Lehre vieler und bedeutender Theologen in der beseligenden Anschauung Gottes ein verbum mentis nicht erforderlich, ja nicht einmal möglich ist; während andere, ebenso zahlreiche und nicht minder große Theologen nach dem h. Thomas[2]) behaupten, es sei überhaupt gar kein Erkenntnisact denkbar ohne verbum mentis. Wie sehr indessen diese beiden Lehren dem Wortlaute nach sich widerstreiten, so sind sie in Wirklichkeit eigentlich gar nicht einander entgegengesetzt, da in dem einen und dem andern Falle unter verbum mentis etwas ganz Verschiedenes verstanden wird[3]).

Hat Referent den Verfasser richtig verstanden, so unterscheidet er das eigentliche verbum mentis von der species expressa, hält es dagegen für dasselbe mit dem Acte des Fürwahrhaltens. Nach der gewöhnlichen Lehre der Scholastiker ist die species expressa das verbum mentis, dagegen etwas wesentlich Verschiedenes von dem assensus; denn wohl nie hat ein Scholastiker gelehrt, der assensus sei id, quo vel in quo objectum intelligimus, was doch vom verbum und der species expressa gilt. Jedenfalls wird sich nicht sagen lassen, der Act, durch welchen die erste göttliche Person das ewige Wort hervorbringt, entspreche unserm assensus, insofern dieser etwas der Einsicht Nachfolgendes ist und somit

[1]) Verbum significat quamdam emanationem intellectus, S. Th. I q. 34 a. 2. [2]) De diff. divini verbi et humani, opusc. 27 al. 13. [3]) Beispielshalber vergleiche man nur beim h. Thomas I d. 27 q. 2 a. 2 sol. 2 mit I q. 85 a. 2 und dem Anfange der Erklärung des Johannes-Evangeliums.

die species expressa voraussetzt; denn in Gott ist der Sohn die species expressa oder das geistige Bild (imago) des Vaters. Dagegen läßt sich nicht einwenden, Gott bringe das Wort doch nicht hervor durch einen Act, der dem blos leidenden Aufnehmen des Gegenstandes in unserer Erkenntnis entspreche. Das Hervorbringen der species expressa ist nämlich kein bloßes Leiden unserer Seele, sondern eine aus innerem Antriebe hervorgehende Lebensthätigkeit, eine selbständige Bethätigung der Erkenntniskraft gegenüber dem Gegenstande.

Nachdem nun Sch. auseinandergesetzt, daß das Wirken Gottes nach außen dem nothwendigen Erkennen und Wollen keinerlei Vollkommenheit hinzufügt, sondern nichts anderes ist, „als die auf die außergöttlichen Dinge gerichtete Erkenntnis und Wollung", formuliert er folgenden Satz.

„Die göttliche Wirksamkeit nach außen steht unter Voraussetzung des freien Schöpfungsrathschlusses in innerm begleitenden Zusammenhang mit dem Ausgang des Sohnes und des heiligen Geistes, und ist auf die göttlichen Personen nicht blos hinsichtlich ihrer gemeinsamen absoluten Erkenntnis und Willensbestimmung, sondern auch nach der Ordnung und Eigenart ihres Hervorbringens und Hervorgehens zurückzuführen" (S. 27, wörtlich wiederholt S. 36).

Diese These soll gegen Scotus, Suarez und Franzelin aufgestellt sein; allein thatsächlich ist dieselbe gegen die Ansicht fast aller Theologen gerichtet; denn nicht nur alle Scotisten behaupten das Gegentheil, sondern auch zB. Molina, Vasquez, Arrubal, Granado und viele von den Thomisten, wie Cajetanus, Bannez, Nazarius, Zumel, die Salmanticenser usw. Wenn es auf einen Autoritätsbeweis ankäme, dann wäre es schlimm um die These bestellt. Allein es ist zu bedenken, daß die ganze Frage, obschon sie sich um einen theologischen Gegenstand bewegt, doch an sich rein speculativer Natur ist, und daß darum derjenige das meiste Recht auf seiner Seite hat, der die besten Gründe vorbringt. Ueberdies ist es nicht so gefährlich, an der Seite eines Gregorius von Valentia, eines Ruiz von Montoya und eines Silvester Maurus auch gegen viele und gewichtige Gegner zu kämpfen. Die obigen Namen sind nur angeführt worden, weil das vorliegende Werk zur Annahme verleiten könnte, als ob Suarez und Franzelin in der Lehre von der allerheiligsten Dreieinigkeit manche ungewöhnliche und unhaltbare Sätze aufgestellt hätten. In der That aber vertreten Suarez und Franzelin rücksichtlich aller Lehren, in welchen sie von Sch. bekämpft werden, die sententia communissima theologorum.

Uebrigens liegt sachlich sehr wenig daran, ob man sagt, der Sohn gehe auch aus der visio contingentium hervor oder nicht; denn zwei Wahrheiten stehen unumstößlich fest: 1) daß der Erkennt-

nisact, durch welchen der Vater das Wort erzeugt, sich thatsächlich auch auf die Geschöpfe bezieht; 2) daß der Vater den Sohn in gleicher Weise hervorbringen würde, wenn auch Geschöpfe gar nicht vorhanden und mithin nicht erkennbar wären. Die Frage ist lediglich die: ob nach unserer Auffassungsweise die Erkenntnis der Geschöpfe der Hervorbringung des Wortes begrifflich vorangeht oder nachfolgt. Wenn ersteres der Fall ist, geht das Wort aus der Erkenntnis des Vaters hervor, auch insofern diese sich auf die Geschöpfe bezieht. Die Gründe, welche der Verfasser für seine Meinung vorbringt, finden sich schon bei Suarez und andern Scholastikern; wie sie aber diese Theologen nicht überzeugt haben, so werden sie auch andere nicht überzeugen. Am ehesten könnte man sich wohl noch einigen auf die Form, welche Ruiz der Lösung dieser Frage gegeben hat; es ist aber zu bedauern, daß Sch., wie es scheint, das Werk dieses Theologen nicht benutzt hat, obschon es bei weitem das Beste ist, was je über die Lehre von der Dreieinigkeit geschrieben wurde.

Sch. betont noch insbesondere, daß seine Darstellung die Freiheit der göttlichen Personen nicht beeinträchtige; denn „für die Identität des freien Rathschlusses der drei Personen kann kein anderer Grund gefunden werden als die Identität des Verstandes und Willens, in welchem er sich seitens aller Personen bethätigt, d. i. die Einheit Gottes, wie andererseits für seine derartige Entscheidung kein anderer Grund zu finden ist, als die Grundlosigkeit der göttlichen Aseität in allen ihren Bethätigungen" (S. 41). Dies vorausgesetzt, folgt der „Beweis für die Ordnung des Ursprungs in dem freien Wirken Gottes aus der Lehre von den Sendungen", d. h. es soll gezeigt werden, daß eine göttliche Person nur insofern nach außen gesandt werden kann, als sie von einer andern göttlichen Person ausgeht; denn jede Sendung setzt voraus, daß der Gesandte von jemanden gesendet werde. Der Sender muß dem Gesandten irgendwie seinen Willensentschluß mittheilen. Das geschieht in Gott durch Mittheilung der göttlichen Wesenheit; denn da die Wesenheit und der Wille Gottes ein und dasselbe sind, so kann die Wesenheit nicht mitgetheilt werden, ohne daß auch jeder Willensentschluß mitgetheilt wird. Suarez sagt, der Sohn und der h. Geist hätten vom Vater die natürliche Güte und Neigung empfangen, in Folge welcher sie zu uns kämen. Dagegen hat Sch. „schwere Bedenken", weil a) „formell eine Geneigtheit (propensio) in Gott unmöglich ist", weil b) „auch inhaltlich eine propensio zum Eintritt in ein bestimmtes Verhältnis mit der Kreatur unmöglich ist", und weil c) die Rücksicht auf den Willen des Vaters mit der Freiheit des Sohnes und des h. Geistes nicht bestehen könnte. Allein Suarez wird doch wohl gewußt haben, daß es in Gott „keinen mittleren Zustand zwischen dem Wollen-können und der bestimmten Entscheidung" gibt. Er will

offenbar nur sagen: Wie der einzige Grund, der den Vater zum Senden bestimmt, seine göttliche Güte und Liebe ist, die von uns vor der wirklichen Sendung (ratione prius) als eine bloße Geneigtheit aufgefaßt wird, so ist auch für den Sohn und den h. Geist der einzige Grund des Gesendetwerdens dieselbe Güte und Liebe und dieselbe Geneigtheit, die ihnen vom Vater mitgetheilt wird (bezw. dem h. Geiste vom Vater und vom Sohne). Da aber nach der Auffassung des Suarez der Sohn und der h. Geist als schon hervorgebracht vorausgesetzt werden müssen, ehe ihre Sendung gedacht werden kann, so denken wir nach ihm in dem signum rationis, in welchem der Sohn und der h. Geist hervorgehen, noch nicht den wirklichen Sendungsrathschluß, sondern nur die propensio bonitatis zu diesem Rathschluß. Darin liegt aber weder etwas Bedenkliches, noch etwas Schiefes.

Des weitern wird auseinandergesetzt, welche (sichtbare) Sendungen des Sohnes und des h. Geistes im alten Bunde stattfanden. Zunächst bespricht Sch. den Maleach Jahve, der vorzüglich bei dem Auszuge des Volkes Gottes aus Aegypten eine so große Rolle spielt. Er meint: „Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß das alte Testament einen unmittelbaren Verkehr Gottes mit den Patriarchen und Propheten, insbesondere mit Moses, eine unmittelbare Führung des Volkes und eine wahre Einwohnung oder Gnadengegenwart des Herrn in der Stiftshütte kennt, und zwar so, daß viele Stellen ausdrücklich die Vermittlung durch Engel ausschließen“ (S. 274 f.). Das kann nicht nur in Abrede gestellt werden, sondern wird mit Recht in Abrede gestellt sowohl vom h. Thomas[1]) als von Suarez[2]). Die Gründe für diese Lehre hat Suarez in seiner gewohnten Weise so meisterhaft auseinandergesetzt, daß eine Verweisung auf seine Untersuchung genügt[3]).

Daß der „Engel des Herrn“ im alten Bunde die Person des Wortes vertrat, ist eine sehr wahrscheinliche, aber weder von den Vätern noch von den Theologen allgemein angenommene Meinung; dagegen wird von niemanden geleugnet, daß mit dem Fortschritt der Offenbarung im alten Bunde die zweite Person in der Gottheit (die Weisheit, der zukünftige Messias) immer deutlicher als eine von der Person des Senders unterschiedene hervortritt. Ob aber auch die dritte Person in ihrer Eigenthümlichkeit im alten Testamente so klar geoffenbart worden ist, daß man sie aus demselben mit Sicherheit erkennen kann, ist eine andere Frage. Der Verfasser glaubt

[1]) II d. 8 q. 1 a. 6; I 2 q. 98 a. 3; vgl. I q. 51 a. 2 und II d. 8 q. 1 a. 2. [2]) De angelis l. 6 c. 20 n. 28. [3]) Vgl. auch „Katholik“ 1882 II, 149 ff. Knabenbauer zu Osee 12, 3; Zach. 1, 11; Is. 63, 9.

dieselbe bejahen zu sollen. Gewiß war die Lehre vom h. Geiste nach und nach soweit angedeutet worden, daß dieselbe bei ihrer vollen Enthüllung nicht überraschte; aber das genügt nicht zum Beweise für den Satz, die Lehre von der allerheiligsten Dreieinigkeit könne aus dem alten Testamente erkannt und bewiesen werden. Jedenfalls läßt sich kein einziger durchschlagender Text anführen für den persönlichen Unterschied des h. Geistes von der ungeschaffenen Weisheit, ja schwerlich einer, aus dem klar hervorgienge, daß der h. Geist von der ersten Person in der Gottheit unterschieden sei. Im Lichte des neuen Testamentes können, ja müssen wir manche Stellen des alten vom h. Geiste auslegen; aber aus dem alten Testamente den h. Geist beweisen können wir nicht. Entweder ist nämlich nicht klar, ob in den einzelnen Texten von einer wirklichen Persönlichkeit oder blos von einer personificierten Kraft die Rede ist; oder wenn die Persönlichkeit klar genug erscheint, so ist die Unterscheidung von den andern göttlichen Personen nicht ganz erkennbar. Man hat oft darauf hingewiesen, was auch der Verf. hervorhebt, daß selbst einige Heiden die Dreipersönlichkeit Gottes lehrten, und demnach diese Lehre aus dem alten Testamente geschöpft haben müssen; zu dieser Meinung bekennen sich auch mehrere Väter; aber sie ist vor einer gesunden Kritik nicht stichhaltig. Weder Plato noch Laotse, noch irgend ein Inder oder Aegypter haben etwas von Dreifaltigkeit im Sinne der christlichen Offenbarung gewußt, mithin diese Lehre auch nicht aus dem alten Testamente entnommen.

An die Lehre, daß die innern göttlichen Acte Beziehungen zu der freien Wirksamkeit Gottes nach außen haben, schließt sich naturgemäß die Untersuchung an, wie sich in diesem Wirken Einheit und Unterscheidbarkeit verhalten. Die Einheit liegt in dem einen Schöpfungsprincip (der göttlichen Natur), dem einen Schöpfungszweck und „der überzeitlichen Ewigkeit der Schöpfungsthat", insofern „der zeitliche Verlauf oder die zeitliche Dauer, die Entwicklung der aufeinanderfolgenden Stadien eine der Kategorien ist, welche die allgemeine Seinsweise der geschaffenen Wesen definieren" (S. 146), ohne in den göttlichen Act einzudringen. Die Unterscheidbarkeit des göttlichen Wirkens dagegen wird der Erkenntnis vermittelt durch die Appropriationen, die Theophanien und die Sendungen der göttlichen Personen, welche der Reihe nach behandelt werden.

Ausführlicher bespricht der Verfasser die unsichtbare Sendung, die er mit Recht als einen besondern Besitz Gottes durch übernatürliche Erkenntnis und Liebe bezeichnet, und zwar so, daß mit der Erkenntnis die Liebe verbunden sein müsse, da Erkenntnis ohne Liebe Gott dem Menschen nicht wirklich zu eigen gebe. „Der Zweck der göttlichen Sendungen ist demzufolge die Gemeinschaft des dreieinigen Gottes durch unmittelbare Betrachtung und Liebe im Besitze,

der beiden Personen, welche die Frucht des göttlichen Erkennens und Liebens sind, in welchen die göttliche Wahrheit nach innen geoffenbart und nach außen offenbarungsfähig, die göttliche Liebesgemeinschaft nach innen besiegelt und nach außen mittheilbar ist" (S. 180). Die sichtbaren Sendungen geschehen nur, um die unsichtbare Sendung anzuzeigen, verständlich zu machen, zu versinnbilden. Da nun die innere Sendung in einem neuen Verhältnisse des Menschen zu Gott besteht, jedes Verhältnis aber einen besondern Grund haben muß, so fragt sich, welches der Grund oder das Fundament der neuen Beziehung des Menschen zu Gott ist. Darauf antworten die Theologen: Secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina[1]. Weil die Art der Verbindung zwischen Gott und dem Menschen keine physische, sondern eine moralische ist, so muß diese moralische Vereinigung in einem physischen Fundamente ihren nächsten formellen Grund haben. Darum lehren die Theologen, der nächste, ja der einzige formelle Titel der Einwohnung sei die heiligmachende Gnade. Von dieser allgemeinen Lehre entfernen sich Lessius und Petavius insoweit, als sie sagen, jetzt sei zwar thatsächlich die Einwohnung immer mit der geschaffenen Gnade verbunden und werde durch diese vorbereitet, es sei aber auch eine Einwohnung denkbar ohne geschaffene Gnade. Folgerichtig ist nach dieser Ansicht nicht die heiligmachende Gnade an sich der Grund der Einwohnung, sondern sie ist dies nur deshalb, weil Gott durch einen freien Willensentschluß mit der geschaffenen Gnade die ungeschaffene Gnade verbunden habe. Dieser Lehre schließt sich Sch. an (S. 278).

Ref. glaubt, daß der Verf. mit dieser Auffassung sich ohne Grund zu der gemeinsamen Lehre der Theologen aller Schulen in Widerspruch gesetzt hat. Einerseits ist gar nicht abzusehen, wie die Sendung einer göttlichen Person stattfinden könne ohne ein neues fundamentum relationis in dem Geschöpfe, da ja die Sendung ex parte termini gar nichts anderes ist als dieses Fundament. Wenn daher die heiligmachende Gnade terminative nicht die Sendung wäre, dann müßte Gott außer dieser Gnade noch ein neues Fundament schaffen, wodurch die Sendung formaliter herbeigeführt würde. Der Rathschluß Gottes ist die causa efficiens; die geschaffene Gnade ist die causa formalis. Persona divina non potest a nobis haberi nisi per donum creatum, lehrt sowohl der h. Thomas[2] wie der h. Bonaventura[3] und nach ihnen alle Theologen mit Ausnahme der beiden genannten und einiger Nominalisten. Von der andern Seite ist die heiligmachende Gnade das

---

[1]) S. Th. I q. 43 a. 3. [2]) I d. 14 q. 2 a. 2 ad 2. [3]) II d. 26 a. 1 q. 2 ad 1.

Princip des übernatürlichen Lebens in uns, indem sie uns Gott als unser Eigen schenkt und uns den Anspruch gibt, diesen unsern Besitz im andern Leben in vollkommener Weise zu genießen. Die heiligmachende Gnade ist ihrer innersten Natur nach ein Rechtstitel auf die beseligende Anschauung Gottes; und da dieser Rechtstitel die Einwohnung ex parte fundamenti ist, so kann Gott das eine nicht wollen ohne das andere; und um die Einwohnung zu wollen, braucht er nur die geschaffene Gnade zu wollen und nichts Weiteres.

Aus der eigenthümlichen Ansicht des Verf. über die Einwohnung erklärt sich die andere, daß nicht alle Gerechten des alten Bundes die unerschaffene Gnade im vollen Sinne des Wortes besessen hätten (S. 334), eine Meinung, die nach dem eben Gesagten als zutreffend nicht anerkannt werden kann.

Die schöne und durch gründliche biblische und patristische Beweisführung gestützte Lehre, daß Gott in Christus, der Kirche, der allerseligsten Jungfrau und allen Heiligen eine ideelle Nachahmung des trinitarischen Lebens herbeiführen will (3. Cap. 4. Art.), leitet naturgemäß zum zweiten Buche über: „Das Wirken des dreieinigen Gottes in den Geheimnissen unseres Heiles.“

Zuerst wird hier gehandelt von der Erschaffung der Engel und der Menschen in der Gnade, sodann von den Sendungen im alten Bunde, sowohl von den übernatürlichen Offenbarungen, wie von dem übernatürlichen Gnadenstande. In diesem letztern Abschnitte hätte der Verfasser viel entschiedener hervorheben dürfen, daß das alte Gesetz als solches, insofern es nicht nur dem neuen Bunde, sondern auch dem status legis naturae (im theologischen Sinne) gegenübersteht, ganz und gar gnadenlos war, ein bloßer Gesetzesbuchstabe ohne jede heiligende Kraft. Gewiß konnten auch im alten Bunde die Menschen gerechtfertigt werden, aber nur, wie jeder außer dem Gesetz Stehende, durch den lebendigen Glauben (an den künftigen Heiland). Was das Gesetz über diese Möglichkeit hinaus bot, diente nur dazu, Israel zu einer äußerlich abgeschlossenen Gemeinschaft zu einigen, dadurch vor dem Verderbnisse des Heidenthums zu wahren und zum gotterwählten Träger der Messiashoffnungen zu machen. An unmittelbar heiligender Kraft war das Gesetz „schwach und bettelhaft“ (vgl. Gal. 3, 11 12). Der neue Bund unterscheidet sich vom alten nicht wie mehr und weniger, sondern wie spiritus und littera, wie Wirklichkeit und bloßes Sinnbild. Vor dem Gesetze wurde Abraham gerechtfertigt durch den Glauben; und im Gesetze blieb der Glaube das einzige Mittel, zum Heil zu gelangen. Das Gesetz nützte zwar multum per omnem modum durch die Verheißungen und den Bund und den Gottesdienst; aber nicht durch Gnadenvermittlung. Mit einem Worte: dem alten Bunde

fehlt die justificatio ex opere operato, welche das Wesen des neuen ausmacht[1]).

Im neuen Bunde kommt vor allem die Beziehung des dreieinigen Gottes zu der Person Christi in Betracht. Die Menschwerdung wurde von allen drei Personen gleichmäßig bewirkt. Sie wird aber doch in besonderer Weise dem h. Geiste zugeschrieben (S. 345).

Trotzdem wurde Christus nicht vom h. Geiste, sondern nur vom Vater gesandt, weil die Person Christi vom Vater allein ausgeht. Da aber die Menschheit Christi immerhin eines Befehles von Seiten jeder göttlichen Person fähig ist, so ließe sich der Ausdruck rechtfertigen, Christus als Mensch sei auch vom Sohne und vom h. Geiste gesandt[2]). Doch, wie Sch. mit Recht bemerkt, „die Schrift gebraucht dahin lautende Ausdrücke nicht." Der hinzugefügte Grund aber dürfte weniger stichhaltig sein: „die einzige Stelle, welche hierfür angezogen werden könnte, ist ein von Cyrus, nur typisch von dem Messias gesprochenes Wort." Welche Stelle gemeint ist, erfahren wir nicht, wahrscheinlich Js. 48, 16: Et nunc Dominus Deus misit me et Spiritus eius. Diese Worte legt der h. Cyrillus v. Alex. dem Cyrus in den Mund; aber mit dieser Deutung steht er allein gegen alle übrigen Schrifterklärer, welche sich in der Auslegung theilen, daß der Messias, oder daß der Prophet Isaias gemeint sei. Letztere Auffassung ist wohl nach dem ganzen Zusammenhange die allein annehmbare. Eine andere Stelle, welche man für die Sendung Christi durch den h. Geist anzuführen pflegt, ist Js. 61, 1. Spiritus Domini super me, eo quod unxerit Dominus me, ad annuntiandum mansuetis misit me. Hier ist zweifelsohne von Christus die Rede: allein die Masculinform schelachani kann sich nicht auf das entferntere Ruach beziehen, welches Femininum ist, sondern nur auf das unmittelbar vorhergehende Jahve. Somit ist auch hier von einer Sendung durch den h. Geist keine Rede.

„Christus ist demnach nicht vom h. Geiste gesendet, wohl aber mit ihm gesalbt" (S. 348). Der Menschheit Christi wurde nämlich die Innewohnung des h. Geistes zu Theil wie jedem Gerechtfertigten, nur in unvergleichlich höherem Maße. Darum ist nicht zu leugnen, daß die Menschheit Christi von und mit dem h. Geiste gesalbt wurde und die unerschaffene Gnade des h. Geistes besaß. Soll man nun aber mit dem Verf. weiter gehen und sagen, Christus habe als

---

[1]) Vgl. S. Th. de verit. q. 27 a. 4. [2]) Ja, nach dem h. Augustin (de Trin. 2, 5) und dem h. Thomas (I q. 43 a. 8) läßt sich sogar in einem minder eigentlichen Sinne sagen, daß auch der h. Geist eine göttliche Person senden kann.

Mensch keine andere ungeschaffene Heiligkeit besessen, weil der Logos seine ungeschaffene Heiligkeit der Menschheit nicht mittheilen konnte? Gewiß konnte die unerschaffene Heiligkeit nicht per modum formae informantis der menschlichen Natur mitgetheilt werden; aber es gibt auf moralischem Gebiete eine andere Art der Mittheilung, durch welche zwei Wesen in eine so innige Beziehung treten, daß die Würde des einen auf das andere übergeht. Früher hat der Verf. gelehrt: weil die göttlichen Personen in uns wohnen, darum nähmen wir an der unendlichen Würde dieser Personen Theil und könnten Werke verrichten, die ein ungeschaffenes Gut als Lohn verdienten (S. 190). Wohlan, durch die persönliche Verbindung mit dem Worte nimmt die menschliche Natur Christi in einer solchen Weise an der Würde der göttlichen Person Theil, daß sie dadurch formell heilig ist. Heiligkeit ist der Zustand der rechten Hinordnung auf das ewige Ziel. Nun aber ist die menschliche Natur Christi durch die Verbindung mit dem Worte formell in der denkbar vollkommensten Weise auf den Besitz Gottes hingeordnet. Also ist die Menschheit Christi durch die persönliche Vereinigung mit dem Logos formell heilig. Gott muß die Menschheit Christi wegen ihrer Verbindung mit der Gottheit Christi lieben; von Gott geliebt werden, fällt aber sachlich mit Heiligsein zusammen. Darum lehren die Väter und die größten Theologen, daß die Menschheit Christi, auch abgesehen von jeder geschaffenen Gnade und der dadurch hervorgebrachten Einwohnung des h. Geistes, nothwendig heilig und Gott wohlgefällig sei. Wenn der Verf. gegen diese Lehre bemerkt, Gott könne seine ethischen Eigenschaften so wenig mittheilen wie seine physischen, da φύσις und ἦθος in ihm identisch seien (S. 358), so ist zu bemerken, daß Gott seine ethischen Eigenschaften allerdings nicht physisch mittheilen kann, wohl aber moralisch. Sonst könnte ja auch der h. Geist uns seine Würde nicht mittheilen, ohne uns Antheil zu geben an seiner Ewigkeit, Unermeßlichkeit und Allmacht. Wenn aber „durch den h. Geist und seine Inwohnung die Güter der göttlichen Natur in den Besitz und Genuß der geschöpflichen Kräfte fließen“ können, warum nicht durch den Logos? Entweder verleiht der h. Geist durch seine Einwohnung der menschlichen Natur keine Würde, oder die persönliche Vereinigung mit dem Worte verleiht diese Würde in noch höherer Weise. Wir glauben deshalb, daß die Gründe des Verf. gegen die unmittelbare Heiligung der Menschheit Christi durch den Logos auf dem Mißverständnisse beruhen, als ob die unerschaffene Heiligkeit des Logos als eine qualitas inhaerens der Seele Christi bezeichnet werden solle. Das ist aber nicht der Fall und ist den Theologen, gegen welche Sch. kämpft, nie in den Sinn gekommen. Die aus den h. Vätern angeführten Stellen beweisen nur, daß die Menschheit Christi auch von und mit dem h.

Geiste gesalbt worden, keineswegs aber, daß sie nicht schon durch die Vereinigung mit dem Worte geheiligt worden sei. Im Gegentheil lehren die Väter die Heiligung der Menschheit durch das Wort oft und ausdrücklich genug. So zB. der h. Augustin, In Jo. tr. 108. n. 5.

„Dagegen hob die hypostatische Union die Bedürftigkeit der geschöpflichen Natur und Kräfte hinsichtlich der vom h. Geiste ausgehenden Anregungen, Unterstützungen, Erleuchtungen und Stärkungen keineswegs auf; daher empfing Christus als Mensch sowohl Gott den h. Geist selbst wie auch seine Einflüsse" (S. 379). Ganz ausdrücklich werden in der h. Schrift dem Messias die sieben Gaben des h. Geistes zugeschrieben (Is. 11, 2). Der h. Geist leitete die Menschheit Christi und trieb sie an, aus heiligem Liebeseifer sich in den Tod dahinzugeben, um der beleidigten Majestät des Vaters Sühne zu leisten und dadurch vom Vater zu erlangen, daß er der Kirche den h. Geist schenke. „So ist das Geheimnis der h. Dreifaltigkeit Wurzel und Krone des Mysteriums Christi: seine Wurzel durch die Sendung des Vaters, durch die Herablassung des Sohnes, durch die Salbung des h. Geistes; seine Krone durch die Versöhnung des Vaters, in der Verherrlichung des Namens Jesu, durch die Verdienung des h. Geistes" (S. 412).

Die vorzüglichste aller Gnaden, die Christus uns verdient hat, und die er selbst am meisten betont, ist die Sendung des h. Geistes und dessen Einwohnung in den Seelen der Gerechten; es ist jene Gnade, durch die wir zu Gott in die denkbar innigste Beziehung treten, indem wir ihn durch Erkenntnis und Liebe als unser Eigenthum in minder vollkommener Weise schon hienieden besitzen, in vollkommenster Weise dereinst als unser Erbe beanspruchen können. Weil die Einwohnung von der Liebe Gottes ausgeht, deren schönstes Werk gegenüber dem Gerechten sie ist, und weil sie zur Liebe Gottes hinführt, ja gewissermaßen der concrete Ausdruck der Freundschaft zwischen Gott und dem Menschen ist, darum wird die Gnade der Einwohnung in besonderer Weise dem h. Geiste zugeschrieben. Insofern nun die Einwohnung des h. Geistes das Höchste, Edelste und Schönste in der Gnadenordnung ist, kann man in gewissem Sinne sagen, die Einwohnung des h. Geistes sei das Formelle unserer Rechtfertigung und Kindschaft, da man ja auch als Form bezeichnet, was einer Sache ihre letzte Vollendung gibt. Diese Auffassung theilt Sch. mit Card. Franzelin[1]), und es dürfte sich mit Fug gegen dieselbe kaum etwas einwenden lassen.

Dagegen scheint die weitere Ausführung nicht haltbar: „Die Inhabitation in den begnadigten Seelen während des Standes der

[1]) De Deo uno, Thes. 29 (edit. 2. p. 240 s.).

Vorbereitung ist dem h. Geiste relativ eigenthümlich" (S. 471). Zwar versucht der Verf. „die Lösung der Gegengründe, durch welche Franzelin die Beweiskraft der traditionellen patristischen Syllogismen zu zersetzen sich bemüht." Allein nach der Ueberzeugung des Ref. ist dieser Versuch nicht gelungen. Ueberhaupt vertritt Franzelin auch hier nicht eine ihm eigenthümliche Ansicht, sondern die gemeinsame Lehre der Theologen aller Schulen, mit Ausnahme sehr weniger, deren hauptsächlichster Vorkämpfer Petavius (De Trin. l. 8 c. 6) ist. Uebrigens merkte Petavius wohl, daß die Sache ihre Haken habe und redet sehr vorsichtig (n. 6). Hätte er Zeit gehabt, die letzte Hand an sein Werk zu legen, so würde er vielleicht gefunden haben, daß die von ihm angedeutete Meinung nicht blos dunkel, sondern widerspruchsvoll ist. Nach Sch. sollte man freilich meinen, der Beweis lasse sich sehr leicht in ein paar Syllogismen vollständig genügend führen. Aber gerade die vorgebrachten Syllogismen zeigen klar, wo der Trugschluß liegt.

Der erste Syllogismus lautet folgendermaßen: „Der h. Geist inhabitiert in den begnadigten Seelen in Folge seiner passiven Sendung vom Vater und Sohne; nun ist es eine Proprietät des h. Geistes, vom Vater und Sohne in die Creatur gesandt zu werden; folglich ist die formale Wirkung seiner Sendung, die Inhabitation, dem h. Geiste im relativen Gegensatz zu seinem Sender eigenthümlich" (S. 472).

Dieser ganze Schluß läßt sich in die Worte zusammenfassen: Weil der terminus a quo dem h. Geiste eigenthümlich ist, darum ist auch der terminus ad quem ihm eigenthümlich. Das folgt aber offenbar nicht. Man kann darum auf den obigen Syllogismus antworten: Weil der h. Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht, darum ist seine Inhabitation eine Sendung, das ist richtig. Weil der h. Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht, darum ist seine Verbindung mit der begnadigten Seele eine besondere Inhabitation, das ist nicht wahr.

Nun ist es eine Proprietät des h. Geistes, vom Vater und Sohne in die Creatur gesandt zu werden; insofern die Sendung ein Ausgehen vom Vater und vom Sohne ist, ganz gewiß; insofern aber die Sendung eine Verbindung mit der Creatur ist, nein.

Dasselbe ist zu erwidern auf die anderen Beweise, welche aus der Eigenthümlichkeit des h. Geistes, „Gabe" und „heiligende Kraft" zu sein, geführt werden; denn diese Eigenthümlichkeit kommt dem h. Geiste nicht durch eine besondere Art von Verbindung mit der begnadigten Seele, sondern durch seinen besondern Ausgang vom Vater und vom Sohne zu. Die h. Dreifaltigkeit bringt durch einen allen drei Personen gleichmäßig zukommenden Act in uns die heiligmachende Gnade hervor; und diese Gnade gibt uns einen Rechtstitel auf den Besitz der göttlichen Wesenheit durch Erkenntnis und Liebe. Das ist die gratia inhabitationis, von der darum gar nicht einzusehen ist, wie sie sich nicht auf alle drei göttliche Personen in gleicher Weise beziehen solle. Relative Eigenthümlichkeiten sind nur die drei Hypostasen in Gott. Darum kann auch nur eine hypostatische Vereinigung einer Person ausschließlich als relative Eigenthümlichkeit zukommen. Wenn Sch. dagegen bemerkt, auch die hypostatische Function sei allen drei Personen gemeinsam und darum schließe nicht die hypostatische Function des Sohnes als solche den Vater und

den h. Geist vom Mitbesitz der Menschheit Christi aus, sondern vielmehr der göttliche Rathschluß, der nur auf die hypostatische Vereinigung der zweiten Person mit der Menschheit gerichtet war, so liegt in diesen Worten eine doppelte Verwechslung. Einmal besitzt das Wort die Menschheit ja nicht durch eine hypostatische Function in abstracto, sondern durch seine ihm eigenthümliche hypostatische Function, wie es denn überhaupt in Gott keine absolute, allen drei Personen gemeinsame hypostatische Function gibt. Sodann ist der göttliche Rathschluß nur die causa efficiens der Vereinigung der Menschheit mit dem Worte; es handelt sich hier aber darum, welches die causa formalis sei, und darauf ist mit Franzelin zu antworten: Habere naturam ut suam est functio hypostaseos sub formali ratione ut hypostasis est. De Deo Trino. Th. 45. Das möge in Betreff dieser Frage genügen.

Die Verbindung des h. Geistes mit dem einzelnen Gläubigen ist so wenig unzerstörbar wie die heiligmachende Gnade, auf welcher sie ruht. Dagegen gibt es eine andere Beziehung des h. Geistes zu den Menschen, welche durchaus nicht gelöst werden kann: es ist dies sein Verhältnis zur Kirche, gemäß dem Versprechen Christi Joh. 14, 16. Die Einwohnung des h. Geistes in der Kirche gibt, wie Sch. sehr schön auseinandersetzt, dem kirchlichen Lehramte das wahre Verständnis und die unverfälschte Fortpflanzung der geoffenbarten Wahrheit, gewährt dem priesterlichen Amte die Kraft wirksamer Gnadenspenden und Heiligung, und verbürgt dem königlichen Hirtenamte den Vorzug der Unzerstörbarkeit des innern Lebens und der äußern Organisation der Kirche gegen innere und äußere Gefahren. Diese verschiedenen Beziehungen werden vom Verf. unter Herbeiziehung einer Fülle positiven Materials trefflich erläutert.

Der h. Geist ist es, welcher die innigste Lebensgemeinschaft zwischen der Kirche und ihrem Haupte Christus herstellt, indem er den Glauben an das Wort Christi bewirkt, die Verdienste des Todes Christi zur sittlichen Erneuerung und Erhebung der Menschen verwerthet und durch den eucharistischen Leib Christi dem Liebesdrange der Kirche zur Vereinigung mit Christus genügt. „Aus der engen teleologischen Verbindung der h. Eucharistie mit der Sendung des h. Geistes erklärt sich die außerordentlich starke Appropriation ihrer Bewirkung an den h. Geist, welche sich bei den Kirchenlehrern und insbesondere in den alten und neuen Liturgien der orientalischen Kirchen findet. . Die göttliche Liebe, deren ewige Bethätigung er ist, hat das eucharistische Mysterium erdacht; die Heiligkeit, deren hypostatische Gabe er ist, soll durch die real-mystische Eingliederung in den Gesalbten auch für den unbeständigen Einzelwillen gesichert werden" (S. 576 f.).

Wie endlich der h. Geist hier auf Erden die Glieder der Kirche mit Christus verbindet, so bereitet er auch die endgiltige Losscheidung der abgestorbenen Glieder vom Leibe Christi vor, nicht als ob diese Trennung von ihm beabsichtigt wäre, sondern weil dieselbe

eine Folge des ablehnenden Verhaltens vieler Seelen gegen die Thätigkeit des h. Geistes ist. Was die Menschen zum Gerichte reif macht, ist der Mißbrauch der Gnaden, welcher zur endlichen Unbußfertigkeit, zur eigentlichen Sünde wider den h. Geist führt. Arguet mundum de peccato et de justitia et de judicio (Joh. 16, 8). „Daher sind die Weissagungen der Geistesausgießung gewöhnlich eng mit der Ankündigung des Gerichtes verbunden. Joel 3. Matth. 3, 11. 12" (S. 608). Der Eifer für die Gerechtigkeit, deren ewiges Zeugnis der h. Geist ist, führt die Geschöpfe dem Gerichte entgegen; das Wort der ewigen Wahrheit, welches der Sohn ist, wird das Urtheil sprechen; in der Kraft des Vaters, dem die Weltherrschaft als dem höchsten Urgrund zukommt, wird der Spruch vollzogen. Dann folgt der ewige Sabbat, an welchem „der Geist der unerschütterlich gewordenen Liebe und das Wort der unmittelbaren Erkenntnis Gottes das Princip der ewigen Ruhe Gottes in uns und unserer Seelen in Gott ist" (S. 616).

Dies sind die äußern Umrisse jenes Bildes, welches Sch. vom Wirken des dreieinigen Gottes bis in alle Einzelheiten hinein mit größter Sorgfalt entworfen hat. Mögen viele Leser sich angeregt fühlen, das Bild selber einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen.

Ditton Hall. Christian Pesch S. J.

Codices manuscripti Palatini graeci Bibliothecae Vaticanae, descripti praeside J. B. Cardinali Pitra. Recensuit et digessit Henricus Stevenson senior. Romae ex typographeo Vaticano 1885. 4°. XXXVII, 336 p. (Bibliotheca Apostolica Vaticana).

Codices Palatini latini bibl. Vat.. Recensuit et digessit Henricus Stevenson junior, recognovit J. B. De Rossi. Tom. I. Romae typ. Vat. 1886. 4°. CXXXII, 327 p. (Bibliotheca etc).

Schon Pius IX hatte im Jahre 1871 aus Beamten der vaticanischen Bibliothek eine Commission gebildet, welche unter Leitung des Cardinals J. B. Pitra als „Bibliothekars der römischen Kirche" für Weiterführung der großen Grundkataloge oder Inventare des Handschriftenschatzes sorgen sollte. Es war eine fast vollständige Ergänzung der älteren Manuscriptaufnahme erfolgt, als nicht lange nach dem Pontificatswechsel neue, größere Ziele durch Leo XIII der Bibliothek vorgezeichnet wurden. Der auf die Hebung der Wissenschaft mit seltener Energie bedachte Papst ordnete die Drucklegung sämmtlicher Kataloge an, und zwar zunächst derjenigen der lateinischen und griechischen Handschriften. Er griff damit auf ein schon unter Benedict XIV versuchtes Unternehmen zurück. Wenn die damals von den Assemani begonnene Katalogpublication, ein Monument ihres Fleißes und ihrer Gelehrsamkeit, nicht über den dritten

Band hinauskam, so trug einen Theil der Schuld die allzuweitläufige Anlage des Werkes. Man machte zu Rom (darin liegt die Erklärung der kürzeren Fassung obigen Katalogwerkes) eine Erfahrung, welche sich auch anderswo, zB. in Wien und Paris, gegenüber den allzu ausgedehnten Katalogdrucken früherer Zeit einstellte. Das umfangreiche Verzeichnis der Handschriften in der Pariser königlichen Bibliothek gelangte vor etwa anderthalbhundert Jahren nur bis zum vierten Bande; in unserer Zeit hat Leopold Delisle unter kurzen schematischen Angaben die Veröffentlichung der Indices wieder aufgenommen. Aehnlich besaß die Wiener Hofbibliothek bis zum Jahre 1864 im Drucke verschiedene tüchtige, aber theils unvollendet gebliebene, theils nur auf specielle Gattungen von Schriften berechnete Kataloge ihres reichen Manuscriptbestandes; erst die damals begonnenen Tabulae codicum in ihrer knappen Form waren berufen, eine vollständige, wirklich dem Bedürfnis entgegenkommende Uebersicht aller Handschriften anzubahnen.

Einen derartigen Einblick in den großen Reichthum der Vaticana zu gewähren, unter Enthaltung von allen zu weit führenden Angaben und Untersuchungen, das ist auch die leitende Idee jener neuen Commission, welcher Leo XIII die Ausführung seines hochherzigen Planes anheimgegeben hat. Sie ist mit Recht der Ansicht, daß die weiterausholenden Beschreibungen der Codices und die Studien ihrer Mitglieder über noch nicht genügend durchgearbeitete Manuscripte dann erst ihrerseits am Platze sind, wenn einmal durch Ausbreitung des ganzen Stoffes ein Boden gelegt sein wird.

Die genannte Commission setzt sich unter dem Präsidium des Cardinals Pitra aus allen Vorständen und mehreren Scriptoren der Bibliothek zusammen. Zu den Scriptoren zählt auch — ein großer Gewinn für das Werk — der Commendatore De Rossi, und man wird nicht irren, wenn man in dem so vielseitig bewanderten und unermüdlich thätigen Vertreter römischer Wissenschaft die Seele der gemeinsamen Unternehmung erblickt. Den Plan, wonach gearbeitet wird, hat De Rossi selbst zuletzt in seiner schönen Einleitungsschrift De origine, historia, indicibus scrinii et bibliothecae sedis apostolicae S. III ff., CXXVII ff. besprochen. Diese Abhandlung wurde dem Verzeichnis der lateinischen Palatinahandschriften vorausgeschickt, ist auch eigens erschienen und hat bereits im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift S. 375 ff. eine Besprechung gefunden. Da letzteres Referat sich fast ausschließlich auf die beigebrachten vielfach neuen Daten zur Geschichte von Archiv und Bibliothek bezog, so darf De Rossi's Schrift um so eher hier zu einer über die beiden oben genannten Bände sich verbreitenden Würdigung der Katalogisierungsmethode herangezogen werden.

Es sei nur vorher darauf aufmerksam gemacht, daß das an erster

Stelle angeführte Verzeichnis, dasjenige der griechischen Handschriften der Palatina, mit 432 Nummern bereits abgeschlossen ist und durch mehrere Indices, vorzüglich einen guten Index nominum rerumque, einen besonderen Werth erhalten hat. Der Verfasser des Bandes, der tüchtige Gräcologe Heinrich Stevenson sen., ist seit langen Jahren Scriptor der vaticanischen Bibliothek. Sein durch archäologische Arbeiten vortheilhaft bekannter Sohn, gleichfalls Scriptor der Vaticana, hat zusammen mit De Rossi den begonnenen Katalog der lateinischen Palatinamanuscripte unterzeichnet; Stevenson jun. ist Herausgeber, De Rossi ist sozusagen Mitarbeiter in höherer Instanz. Diesem ersten Bande der lateinischen Palatina (921 Nrn) wird bald der zweite folgen, während man, die Reihe der griechischen Manuscripte betreffend, einen Band über die sog. Reginensis zunächst erwartet. Die Bogen aller erscheinenden Bände werden vor dem Reindrucke dem Cardinal Pitra vorgelegt und von dem kenntnisreichen Kirchenfürsten je nach Umständen in Beziehung auf die Anonyma, Pseudonyma und Anderes ergänzt.

Die beiden vorliegenden Bände geben bei jedem Manuscripte nach Anführung seiner Aufstellungsnummer zunächst in größerem Drucke die Beschaffenheit des Bandes an, d. h. Stoff, Format, Alter und Blätterzahl. Ein etwa vorhandener Schmuck mit Miniaturen oder ein Wechsel der Schreiber im nämlichen Codex ist ebenfalls hier kurz verzeichnet. In kleinerem Drucke folgt dann der Inhalt, und hier werden Titel und Autor möglichst mit den Worten der Handschrift selbst namhaft gemacht. Wo kein Verfasser sich nennt, wird dieser in dem Falle beigesetzt, daß er bisher constatiert ist. Bemerkungen über eine blos mögliche Autorschaft schließt De Rossi in dem angeführten Plane ebenso aus, wie er, innerhalb dieser Tabellen wenigstens, die Mittheilungen über die Schreiber, über die früheren Besitzer und über die Gelehrten, welche das betreffende Manuscript benützt oder erläutert haben, im allgemeinen übergangen wissen will. Dafür sollen, was die Herkunft der Bände betrifft, am Ende jeder Kataloggruppe historische Zusammenfassungen gegeben werden. In diesen hat man also unter Anführung der Einzeldaten für die Handschriften gewissermaßen eine Geschichte der Palatina, Vaticana (im engeren Sinne), Ottoboniana, Reginensis, Urbinas, Colonnensis, Capponiana — so heißen die Theile der vaticanischen Bibliothek — zu erwarten. Die betreffende Arbeit über die Palatina von Stevenson jun. ist schon angekündigt.

Bei der Anführung des Inhaltes eines aus verschiedenen Schriften zusammengesetzten Bandes wird bei aller sonstigen Oekonomie der Mittheilungen doch jeder noch so kleine Bestandtheil desselben aufgezählt; und mit Recht, denn gerade hierin haben Handschriftenkataloge ihren Werth zu erproben. Die Anfänge der Schriften

und öfter auch ihre Endworte werden überall beigesetzt, wo es zur näheren Bestimmung nöthig scheint, zB. bei anonymen oder zweifelhaften Stücken. Es wurde irgendwo geäußert, daß die Beisetzung des Incipit regelmäßig hätte geschehen sollen. Diese Forderung wird man nicht theilen können; denn abgesehen davon, daß eine solche regelmäßige Angabe keineswegs in den besseren Handschriftenverzeichnissen in Gebrauch ist, liegt es gewiß auf der Hand, daß bei sehr vielen Büchern, nennen wir nur Augustinus De Civitate Dei, die Mittheilung des Anfangs eine reine Verschwendung sein würde.

Dagegen wäre vielleicht ein Wunsch in Bezug auf die Druckeinrichtung der Berücksichtigung werth. Die oft zahlreichen Schriften verschiedener Verfasser, wie sie in manchen Bänden angehäuft sind, könnten in einer mehr übersichtlichen, die Citation und Auffindung erleichternden Weise vorgelegt werden. Das würde man erreichen, wenn zuvörderst dem Alinea, welches jetzt für jeden neuen Bestandtheil angewendet wird, die Seitenangabe nicht angehängt, sondern vorausgeschickt würde, und zwar mit Numerierung der einzelnen Bestandtheile, wie diese zB. in den Tabulae codicum von Wien eingeführt wurde. Das Register der Wiener Publication besitzt neben anderen nachahmenswerthen Vorzügen durch diese Praxis den Vortheil, nur auf die Zahl des Bandes und die Nummer des Bestandtheiles verweisen zu müssen. Weiterhin würde es der Uebersichtlichkeit dienen, wenn in der Weise, wie es der vier Jahre nach dem Wiener begonnene Münchener Katalog thut, die Namen der Verfasser sowohl bei den einzelnen Bestandtheilen der Miscellaneenbände als überhaupt durch das ganze Werk hin mit etwas kräftigeren Lettern, als die gewählten sind, hervorgehoben würden. Beide Kataloge, der Wiener und der Münchener, weisen ferner über den Columnen die fortlaufende Nummer der behandelten Manuscripte auf, eine gleichfalls nachahmenswerthe Einrichtung. Beim Gebrauche des Bandes über die griechische Palatina ist es oft umständlich, mit Hilfe des Materienregisters sich die Handschrift herauszusuchen, über die man Näheres zu wissen wünscht.

Indessen das sind Nebensachen. In Hinsicht auf die Sauberkeit ihrer Ausarbeitung und die Zuverlässigkeit der Angaben dürften die beiden bis jetzt erschienenen Katalogbände keinem einzigen gedruckten Manuscriptverzeichnisse anderer großen Bibliotheken nachstehen. Vor den zweien, die eben in Vergleich gezogen wurden, und vor den meisten anderen, in die ich Einsicht nehmen konnte, haben sie eine geschmackvolle Ausstattung voraus. Und darf man erst die Fülle ihres wichtigen Inhaltes mit in Anschlag bringen, jenen Reichthum an Schätzen, wie sie ihn eben nur die vaticanische, als erste aller Handschriftbibliotheken der Welt, bieten kann, so wird jeder anerkennen, daß das hohe Ziel Cardinal Pitra's bei der Bearbeit-

ung dieser Bände mehr als genügend erreicht sei: ut neque sedis apostolicae dignitati neque incredibili doctorum virorum exspectationi impares essent (S. X der Widmung an Leo XIII in den Codd. graeci).

Der Band der griechischen Manuscripte geht überdies mit seiner größeren Ausführlichkeit der Angaben in recht dankenswerther Weise über die oben bezeichneten Grenzen der Inventarisierung hinaus. Er läßt sich nicht selten weiter auf die Beschreibung der Codices ein, als es der andere Band thut und als es die folgenden Bände, nach dem Plane zu schließen, durchweg thun werden. Die entstehende Ungleichheit nimmt man dabei sehr gerne in den Kauf, ja Viele werden aus dem Grunde den Zuwachs an Notizen recht erfreulich finden, da es sich um Handschriften handelt, deren Kenntnis entlegener ist und die bisher noch weniger berücksichtigt sind als die lateinischen.

Schon die Verschiedenheit der bereit liegenden Vorarbeiten wird übrigens immer einige Abweichungen in der Fassung der Kataloge mit sich bringen. Diese Vorarbeiten, bestehend in den vorhandenen älteren Verzeichnissen, haben in den letzten Jahrhunderten bereits manche gelehrte Hand beschäftigt. Einen Ueberblick über dieselben bot De Rossi in seiner Einleitungsschrift, wenngleich er dabei keine Vollständigkeit anstrebte, und eine Geschichte der Katalogisierung der griechischen Palatina speciell erhalten wir jetzt in den recht gründlichen Prolegomena, welche Stevenson sen. seinem angezeigten Bande vorausschickte. Die Arbeit für die jetzigen epochemachenden Publicationen also, denen die Forscher der verschiedensten Gebiete mit Spannung entgegengesehen, besteht in dem kritischen Abschlusse der langsam gereiften Mühen.

Ein großmüthiger Papst ladet die wissenschaftliche Welt zum Genusse dieser Früchte in sein Haus ein, an den freilich unsicheren Zufluchtsort, in welchen ihn die Vergrößerungsgier seiner Nachbarn unter dem Jubel eines großen Theiles eben dieser wissenschaftlichen Welt verbannt hat.

H. Grisar S. J.

Cardinal Leopold Graf Kollonitsch, Primas von Ungarn. Sein Leben und sein Wirken, zumeist nach archivalischen Quellen geschildert von Joseph Maurer. Mit Porträt. Innsbruck, Fel. Rauch, 1887. XV, 574 S. 8°.

Seit die Ereignisse des für Oesterreich und die gesammte damalige Christenheit so denkwürdigen Jahres 1683 anlässig der zweiten Centenariumsfeier der Befreiung Wiens genauer und allgemeiner bekannt geworden sind, hat sich eine eingehendere Lebensbeschreibung jenes „hochragenden und in seiner Demuth gewaltigen Mannes“, wie

Onno Klopp den Cardinal Kollonitsch treffend charakterisiert hat, als ein Bedürfnis fühlbar gemacht. Diesem abzuhelfen und um das historische Bild des berühmten Kirchenfürsten und Staatsmannes vor ungerechter Beurtheilung zu schützen, ging der Verfasser des vorliegenden Werkes daran, eine vollständige und unparteiische Biographie des Cardinals zu schreiben. Der anderweitig bereits bekannte Autor suchte möglichst viele ungedruckte Quellen, vor allem die authentischen Actenstücke zu benützen. In der That werden nicht weniger als 25 Archive neben 86 gedruckten Werken angegeben — die kleineren in den Anmerkungen erwähnten Schriftstücke nicht miteingerechnet — aus welchen für die vorliegende Lebensbeschreibung geschöpft wurde. Wenn der Leser nach dieser Vollständigkeit und Reichhaltigkeit der Quellen eine vollkommene Schilderung von dem Leben und Wirken des Cardinals erwartet, so wird er sich in seiner Erwartung nicht getäuscht finden.

Ueber den Lebensgang der dargestellten großen Persönlichkeit können hier nur wenige Zeilen Platz finden. Nachdem der aus höchstem Adel entsprossene feurige junge Mann zuerst als Mitglied des Johanniterordens und als Castellan von Malta sich hervorgethan hatte, wendete er sich dem geistlichen Stande zu und wurde Bischof von Neutra in Ungarn. Seine dortigen politischen Gegner veranlaßten die Uebersiedelung des „Bannerträgers der kaiserlichen Tyrannei“, wie man den Bischof wegen seiner Reichstreue nannte, auf das Bisthum Wiener-Neustadt, wo ihm aber gleichfalls die politischen Unruhen und die religiöse Gährung unsäglich zu schaffen machte, namentlich seitdem Kaiser Leopold 1672 ihm das Amt eines Präsidenten der ungarischen Hofkammer aufgelegt hatte. Volksthümlich machte den großen Bischof und Staatsmann bekanntlich sein Auftreten bei der Belagerung Wiens 1683. Zwei Jahre später übernahm er die größere Diöcese Raab, wurde 1688 Erzbischof von Kalocsa und 1695 Erzbischof von Gran und Primas von Ungarn. Seine Verdienste wurden 1686 durch die Erhebung zur Cardinalswürde ausgezeichnet. Kollonitsch krönte sein Wirken durch eine große kirchlich-politische Thätigkeit für die „Wiedereinrichtung“ des durch die bürgerliche Rebellion und den Glaubensabfall gleich schwer geschädigten Ungarns. Seit 1694 sehen wir den ebenso gewandten wie kirchlich frommen Kirchenfürsten an der Spitze des geheimen Rathes des Kaisers. Er ist der lindernde und heilende Engel der Ordnung, welcher hinter den Kriegsheeren Leopolds einherschreitet. Im J. 1707 starb er zur Trauer Oesterreichs. Als einen Vater der Waisen und Armen zeigt ihn auch sein Testament[1]).

[1]) Den Hauptinhalt dieses für den Cardinal sehr charakteristischen Schriftstückes findet man nach seinem unedierten Wortlaute im Jahrgang 1885

Der zusammengetragene Stoff über das Leben dieses Kirchenfürsten in tief bewegter Zeit, welcher den Gegenstand der Schilderung des Verfassers bildet, ist so reich und mannigfaltig, daß das Werk gewiß weit über die Grenzen von Oesterreich und Ungarn, dem Schauplatze der Thätigkeit Kollonitsch's, hinaus Freunde finden wird. Dem Fleiße Maurer's bei der Darstellung aller kleinen Züge des Bildes wird jeder Forscher unbedingte Anerkennung zollen müssen.

Dagegen haben wir ein Bedenken gegen die Art und Weise, wie der Verfasser, bei seinem löblichen Streben nach Zeichnung eines ganz objectiven Bildes, die wörtlichen Quellen oder die bloßen Thatsachen meist selbst sprechen läßt. So sehr diese Darstellungsform die Objectivität erleichtert, so bietet sie doch Schwierigkeiten, die nur der Meister überwindet, zumal wenn die ganze Anlage eine genaue chronologische Ordnung erfordert, so daß von Jahr zu Jahr die einzelnen Facta einregistriert werden müssen. Diese Schwierigkeiten zu beseitigen, ist dem Verfasser nicht ganz gelungen. Daher der häufige Mangel an passenden Uebergängen und Satzverbindungen, daher die gar zu oft wiederkehrenden sog. Flickwörtchen „auch, gleichfalls, wieder" usw., daher nicht selten ganz merkwürdige, oft störende Zusammenstellungen von Thatsachen, die zwar chronologisch, aber nicht inhaltlich zusammenpassen, daher endlich viele Einzelheiten, die trotz ihres Interesses an sich doch für eine Biographie des großen Cardinals zum mindesten überflüssig sind, zuweilen geradezu verwirrend wirken. Hin und wieder macht es den Eindruck, als habe der Verfasser alles und jedes, was irgendwie, wenn auch nur ganz lose mit dem Leben des Cardinals in Verbindung gebracht werden konnte, mehr als Quellenmaterial zusammengeschrieben, denn künstlerisch zu einem schönen Ganzen verarbeitet. Nur so dürften sich auch die wirklich störenden stilistischen Unebenheiten, um nicht zu sagen Fehler, erklärlich finden lassen, die dem Leser den Genuß an dem liebenswürdigen Bilde des großen Kollonitsch bedeutend herabmindern.

Wenn M. bei einer etwaigen zweiten Auflage mehr Fürsorge der formellen Seite seines inhaltsvollen Buches angedeihen lassen will, so sind wir sicher, daß sein Wunsch, in den auch wir einstimmen, zu seiner vollsten Befriedigung erfüllt wird, „es möge das Werk jahrelanger Arbeit, für das weder Zeit noch Mühe gespart wurde, von den Freunden der Geschichte freundlich aufgenommen werden."

Ditton Hall. Heinrich Scheid S. J.

der vorliegenden Zeitschrift S. 713 ff. — Ueber die weitgreifende Thätigkeit Kollonitsch's für die Union der schismatischen Griechen wurde gleichfalls wiederholt in diesen Blättern gehandelt.

Enchiridion theologiae dogmaticae specialis auctore Dr. Fr. Egger. Brixinae, Weger, 1887. XVI, 828 p. 8°.

Dieses neue Werk des schon durch seine philosophisch-theologische Propädeutik[1]) vortheilhaft bekannten Dr. Egger eignet sich vorzüglich für solche theologische Lehranstalten, in welchen dem Dogmatikstudium nur kurze Zeit zugewiesen ist. Das Buch enthält die gesammte specielle Dogmatik, d. h. Alles, was man gewöhnlich mit dem Namen Dogmatik bezeichnet, mit Ausnahme der Apologie, der Lehre über Schrift, Tradition, Kirche und Primat. Der Stoff ist so schön und übersichtlich geordnet, daß es auch ohne alphabetisches Inhaltsverzeichnis möglich ist, jede Frage leicht und schnell zu finden. An der Spitze jedes Tractates, jedes Capitels und Artikels steht eine kurze, aber genaue Begriffserklärung nebst Angabe der bezüglich des betreffenden Lehrpunktes bestehenden Häresien oder auch der Controversen unter katholischen Theologen. Dann folgt in Form von kurzen, klar formulierten Thesen die festzuhaltende Lehre. Jeder These ist wo nöthig eine kurze Erklärung mit Angabe der einschlägigen kirchlichen Lehrentscheidungen beigegeben. Dann folgt ebenso klar, als scharf und bündig die Beweisführung. Hieran reihen sich vielfach Einwendungen, die in scholastischer Form vorgelegt und beantwortet werden. Im ganzen Buche zeigt sich das Bestreben, ein möglichst tiefes Verständnis der Dogmatik zu vermitteln und den inneren Zusammenhang der katholischen Lehren im schönsten Lichte zu zeigen. Und wie in der gesammten Anordnung und Durchführung, so zeigt sich auch im einzelnen Ausdruck Klarheit mit wissenschaftlicher Schärfe vereint. Dennoch macht das Enchiridion den Lehrer nicht überflüssig, und zwar schon deshalb nicht, weil in Folge der umfassenden Anlage allenthalben das erklärende Wort des Professors, und in Folge der gedrängten Kürze auch hie und da ein ergänzendes Wort nothwendig ist. So wird, wo es sich um die analoge Erkenntnis des Wesens Gottes handelt, zunächst nur die Analogie der allgemeinen Begriffe, wie Leben, Sein usw. hervorgehoben, die freilich Gott und den Geschöpfen nicht in gleicher Weise (univoce), sondern in analoger Weise gemeinsam sind. Der Professor wird ergänzend bemerken, daß auch jene Begriffe, die nur Gott zukommen, wie Aseität, absolutes Sein usw., analoge Begriffe seien. Wiewohl nämlich solche Prädicate etwas sagen, was nur Gott zukommt, fassen wir es doch nicht so auf, wie es Gott in sich zukommt, sondern im Verhältnis zu den entsprechenden geschöpflichen Prädicaten[2]). Zu S. 183 thes. I wird der Professor aufmerksam

---

[1]) Propaedeutica philosophica theologica, editio 3. Brixinae, Weger, 1887. [2]) Vgl. *Suarez*. Disp. metaph. disp. 30 s. 11 und disp. 35 s. 2 und De Deo lib. 1 c. 3 n. 3.

machen müssen, daß nicht, wie man nach dem Wortlaut der These meinen möchte, die den beiden Stammeltern gegebene Gnade Gemeingut des ganzen Menschengeschlechtes gewesen sei, sondern nur die Gnade Adams, während die Gnade der Stammutter einen rein persönlichen Charakter hatte.

Die im Enchiridion vorgetragene Lehre schließt sich überall an bewährte Autoren an, besonders aber an den englischen Lehrer, der fast auf jeder Seite angeführt wird und mit dessen Worten vielfach Beweise und Erklärungen gegeben sind, was dem Buche gewiß zur besonderen Empfehlung gereicht. In einigen wenigen Punkten können wir indeß doch nicht der Meinung des Verfassers beitreten. S. 91 sagt er, die drei göttlichen Personen seien triplex principium quod operatur; wir möchten diesen Ausdruck ebensowenig gebrauchen, als wir Vater und Sohn duplex principium quod des h. Geistes nennen würden[1]). Obwohl principium quod einer Handlung die Hypostase ist, so bezeichnet jener Ausdruck die Hypostase doch nicht auf dieselbe Weise wie das Wort Hypostase. Dieses nämlich bedeutet in recto nur die Subsistenz und kann daher in die Mehrzahl gesetzt werden, so oft sich mehrere Subsistenzen finden; principium quod dagegen bezeichnet in recto nicht blos die Subsistenz, sondern auch die Kraft oder das Vermögen zu wirken und kann deshalb nur dann in die Mehrzahl gesetzt werden, wo sowohl mehrere Subsistenzen als auch ein mehrfaches Vermögen zu wirken sich findet. So ist einerseits der Gottmensch nur ein principium quod, weil er nur eine Hypostase ist; andererseits sind auch die drei göttlichen Personen nicht ein mehrfaches principium quod, weil ja die göttliche Allmacht nur eine ist. S. 334 schließt sich der Verfasser der Ansicht an, die unbefleckt empfangene Jungfrau habe nur das debitum remotum peccati originalis gehabt. Diese Ansicht scheint jedoch minder gut zu bestehen mit der Wahrheit, daß auch die allerseligste Jungfrau von ihrem göttlichen Sohne erlöst worden sei[2]). Der Satz aber, die reinste Jungfrau habe in Adam gesündigt, den der Verf. weniger billigt, sagt ja doch nichts anderes als, die Jungfrau habe durch die Sünde Adams das Anrecht auf die heiligmachende Gnade verloren, und sie hätte, soweit es auf ihre Abstammung von Adam ankam, ohne die heiligmachende Gnade ins Dasein treten müssen. Das ist aber ganz richtig; nun, das eben ist das debitum proximum contrahendi peccatum originale. Worauf sie indessen vermöge ihrer Abstammung kein Anrecht hatte, das hat sie dennoch erhalten durch das Blut des Gottmenschen, und so ist sie durch die Erlösung ihres Sohnes un-

[1]) Vgl. *Kleutgen*, Institutiones theol. n. 1016 p. 644. [2]) Vgl. *Palmieri*, De Deo creante et elevante p. 714 s.

befleckt empfangen. Dunkel ist uns geblieben, was der Verf. S. 643 über die vollkommene Liebe aus Dankbarkeit sagt, welcher er rechtfertigende Kraft zuschreibt. Meint er damit eine Liebe, die dasselbe Formalobject hat wie die Tugend der Dankbarkeit? Dann wäre diese Liebe der Act einer moralischen Tugend. Wir glauben nicht, daß der Verf. jenen wenigen Theologen beipflichten will, die glauben, daß ein solcher Act rechtfertigende Kraft besitze[1]). Wahrscheinlich ist jene vollkommene Liebe gemeint, welche von der Tugend der Dankbarkeit wirksam veranlaßt ist (actus elicitus a caritate, imperatus a gratitudine), oder jene vollkommene Liebe, deren Motiv die göttliche Eigenschaft der Güte gegen uns ist, nicht die Wohlthaten, die wir von Gott empfangen[2]). S. 374 wird die gratia excitans für eine qualitas non vitalis erklärt. Wir können uns mit dieser Meinung nicht befreunden.

Doch diese kleinen Bemerkungen sollen uns nicht abhalten, das Enchiridion nochmals aufs wärmste zu empfehlen. Es ist in demselben in engem Rahmen eine staunenswerthe Fülle positiven und speculativen Inhaltes geboten und dieser wird so behandelt, daß der Erhabenheit des Gegenstandes und den praktischen Zwecken der Studierenden gleich Rechnung getragen wird.

Der Druck ist schön, auch die äußere Anordnung recht übersichtlich. Leider haben sich etwas gar viele Druckfehler der verbessernden Hand entzogen. Das bedeutendste nicht angemerkte Versehen ist wohl S. 712 thes. II, wo das Wort presbyteratus ausgeblieben ist.

Hugo Hurter S. J.

Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten und fünften Jahrhunderts. Von P. Augustin Rösler aus der Congregation des allerheiligsten Erlösers. Freiburg, Herder, 1886. XIV, 486 S. 8°.

Selten hat Ref. ein Buch mit so lebhafter Freude begrüßt als das vorliegende, und das aus dem doppelten Grunde, weil der Gegenstand desselben, der christliche Dichterfürst, so eingehender Behandlung und die Art der Behandlung eines solchen Gegenstandes in vollem Maße würdig ist. Heinrich Leo sagt von Dante, wer ihn nicht bewundere, der beweise damit einzig und allein, daß er ihn nicht verstehe. Aehnlich kann man sagen: Wer an Prudentius sich nicht erfreut, der beweist damit nur, daß er wenig Empfäng-

[1]) Vgl. *De Lugo.* De poenitentia disp. 5 s. 1. [2]) Vgl. diese Zeitschrift 8 (1884), 508 ff.



lichkeit besitzt und daß ihm eines von zwei Verständnissen fehlt, entweder das für Poesie überhaupt, oder das für christliche Poesie insbesondere. Was ein für christliche Poesie zugängliches Gemüth bei der Lesung der lyrischen Dichtungen des Prudentius empfinden muß, das hat wohl niemand so schön verdolmetscht als C. Fortlage: „Das Feuer der Empfindung, welches im altrömischen Gesang nie zum unmittelbaren Ausbruch kam, sprühte dagegen heller auf in Spanien, besonders in der Poesie des Prudentius, als Gluthen einer mit Vorliebe dem Märtyrerthum gewidmeten Empfindung, die oft wie in schrecklich schönen Farbenspielen gleichsam vulcanisch aus der Erde hervorbrechen, in ungewohnter Weise Fremdartiges offenbarend, Wunder einer unerhörten Welt enthüllend. Wenn die Schmucklosigkeit der Ambrosianischen Gesänge an das Gebot Moysis erinnert, Gott nicht auf behauenen Altären zu opfern, so kommt in Spanien dagegen mit Prudentius eine Wiedergeburt flammender Psalmenpoesie zum Vorschein, brennend in buntfarbigen Lichtern gleich dunkelklarer Glasmalerei. Es wälzt sich die Seele in tiefen und starken Empfindungen und es entsteht hieraus das Hervorragendste, Prächtigste und Köstlichste, was die geistliche Poesie des Christenthums hervorgebracht hat. Ein Himmel und Erde durchtönendes Orgelwerk scheint im Gange zu sein, das mit Schauern innerer Unwürdigkeit, mit Flehen und Zerknirschung, mit Frohlocken über Gottes Güte, mit Klagen und Seufzern über den menschlichen Fall und Triumphtönen der Erlösung das Weltall durchzittert. Oder das Feuer der Todestrunkenheit sprüht aus den Triumphliedern der Märtyrer, glühendfremd, im Gewande des buntgefleckten Tigers und bildet so die Höhe dieser freieren und mehr ekstatischen Tonart entgegen der mehr gemessenen und gedämpften altrömischen, ähnlich wie sich auch in der profanen Dichtung des Südens Calderon's buntflammende Lichter von Dante's düsterer (?) Strenge und Tasso's gesättigtem Farbenschmelz unterscheiden.“ (Gesänge christlicher Vorzeit S. 5 u. f.)

Verdient Prudentius eine solche Werthschätzung, dann darf man klagen, daß er viel zu wenig gekannt und gelesen ist. Unsere studierende Jugend liest immer nur Horaz, immer Virgil, und hört immer nur von Jupiter und von Mercur, während sie ohne jeden Schaden für ihr Latein und gewiß mit größtem Nutzen für ihre ästhetische Bildung und Anregung auch hie und da einen Hymnus des Prudentius lesen könnte. So aber verlassen die meisten das Gymnasium, ohne von der Existenz eines Prudentius Ahnung zu haben, und den wenigsten wird auf ihrem weiteren Lebensgange je einmal unser Dichter mit seinen herrlichen Accenten der Christusliebe begegnen. Daher begrüße ich ein Buch, von dem ich hoffe, daß es das seinige beiträgt, dieses Unrecht allmählich in seinem Bestande zu erschüttern. Daß es nicht immer so war, dafür bringt

auch der fleißige Verf. die Beweise (Cap. 5). „Allein“, so muß er fortfahren, „Prudentius hat aufgehört, in weiteren Kreisen unter den Gebildeten ein lieber Bekannter zu sein. Ja wenn man bedenkt, was zur Erklärung des Dichters seit hundert Jahren geschehen, beziehungsweise nicht geschehen ist, muß man den Leserkreis des Prudentius auch unter den theologisch Gebildeten enger ziehen“ (S. 269). Es hat freilich zu keiner Zeit, auch in der unsrigen nicht, an Stimmen gefehlt, welche der Benützung auch christlicher Schriftsteller beim Unterrichte der Jugend das Wort redeten[1]), aber leider wird Rösler wohl noch lange Recht behalten, wenn er schreibt: „Wir sind weit entfernt, die in diesen Worten erwünschte Restitution des Prudentius für unsere Zeit zu erhoffen. Die Beschützer der Götter von Hellas und Rom brauchen sich wahrlich vor solchen und ähnlichen Stimmen aus neuerer Zeit nicht zu fürchten, so lange unsere Gymnasien mehr und mehr außer Stande geraten, den Schülern auch das bescheidenste Maß von Fertigkeit im Gebrauche der lateinischen Sprache beizubringen“ (S. 273). Dies mit Rücksicht auf den behandelten Dichter.

Röslers Prudentius-Monographie zerfällt in zwei ziemlich gleiche Teile, deren zweiter, „die Lehre des Prudentius“, ausschließlich theologischer, und deren erster, „das Leben des Prudentius“, vorwiegend literarhistorischer Natur ist. Ich sage vorwiegend. Denn thatsächlich wird uns in diesem Abschnitte ein dreifaches „Leben“ des Prudentius geschildert, nämlich das äußere Leben, der irdische Pilgergang unseres Dichters (Cap. 1), das Leben und Schaffen des Dichters als solchen, d. h. seine Werke (Cap. 2—4), endlich sein und seiner Werke Leben und Schicksale in der Geschichte (Cap. 5). Ueber die Lebensverhältnisse und den Charakter des Prudentius wissen wir

[1]) So schreibt beispielsweise der treffliche Bähr: „Wenn wir auch nicht die Ansicht derjenigen teilen können, welche die Einführung dieser christlichen Dichter statt der heidnischen in Schulen zum Zwecke des Sprachunterrichts wie zur Bildung eines ächt christlichen Gemütes vorschlagen, und dazu durch dieselben Gründe bestimmt werden, nach welchen die Lektüre der klassischen Schriftsteller der früheren heidnischen Zeit zur tüchtigen Bildung der Jugend notwendig erscheint, wie dies schon frühe Basilius der Große in seiner auch in unseren Tagen mit Recht wieder hervorgezogenen Ansprache an die christliche Jugend über den aus der Lektüre der heidnischen Schriftsteller zu gewinnenden Nutzen dargethan hat, so dürfte es anderseits zweckmäßig und selbst von wesentlichem Nutzen erscheinen, den Erzeugnissen christlicher Poesie auf den oberen Klassen der Gymnasien und Lyceen mit den vorzüglicheren Erscheinungen dieser Poesie, die ihnen jetzt so ganz fremd ist und bleibt, bekannt zu machen, ja selbst einzelne Stücke solcher Dichtungen in die Chrestomaticen lateinischer Dichter, in denen sie wahrlich auch von anderen Standpunkten aus betrachtet, eine Stelle neben manchen Produktionen der heidnischen Zeit verdienen, aufzunehmen usw.“ Gesch. der christlich-römischen Lit. (1872 IV) 11.

wenig; dies wenige muß aus zerstreuten Daten und Andeutungen seiner eigenen Werke zusammengesucht werden, und bedarf dann manchmal noch einer Deutung die bald so, bald anders versucht worden. Alles bezügliche Material hat R. unter fleißiger Berücksichtigung ausgebreiteter Literatur im ersten Capitel zusammengestellt. Die folgenden zwei Capitel behandeln nicht mehr Abfassungszeit und Reihenfolge (was im ersten Capitel als zum äußeren Leben des Dichters gehörig erledigt ist), sondern den Inhalt der einzelnen Werke nicht blos in literarhistorischer, sondern auch ascetischer, theologischer, archäologischer Hinsicht, und zwar Capitel 2 die Werke Kathemerinon, Diptychon und Peristephanon, also die lyrischen und lyrisch-epischen Dichtungen; Capitel 3 die Werke Apotheosis, Hamartigenia, Psychomachia, in denen der Dichter die Häresie bekämpft, die Bücher gegen Symmachus, in denen er das Heidentum befehdet. Das ganze Capitel 3 trägt deshalb die Aufschrift „Prudentius im Kampfe", wie das vorhergehende „Prudentius im Gebete". Ich kann mich mit den beiden Aufschriften nicht recht befreunden, weil sie geeignet sind, irrige Meinungen über den Inhalt der beiden Capitel hervorzurufen; ebenso macht manches im Verlaufe dieser beiden Abschnitte schon so den Eindruck einer theologischen Verwertung des Dichters, daß man dasselbe ebensowohl in den zweiten Teil verweisen könnte, ein Uebelstand, der allerdings nicht leicht zu vermeiden war. Das folgende Capitel beschäftigt sich mit den Bildungselementen und literarischen Einflüssen, die sich in den Werken des Prudentius erkennen lassen. Der Inhalt des fünften Hauptstücks ist bereits oben hinlänglich charakterisiert.

Der zweite, specifisch theologische Teil (eine (Theologia Prudentiana), betrachtet den Dichter als Glaubenszeugen für die Kirchenlehre seiner Zeit, als welcher er bisher von der protestantischen Theologie weit mehr in den Kreis ihres Interesses gezogen worden als von der katholischen. Das Zeugnis eines, wenn auch noch so gut unterrichteten Laien wie Prudentius, darf schon um deswillen ein besonderes Interesse erwecken, weil es eine Stimme aus der hörenden Kirche und darum besonders geeignet ist, zu veranschaulichen, welche religiösen Kenntnisse durch das sog. magisterium quotidianum in den Gläubigen wach gehalten wurden. Hier finden wir bei Rösler den reichhaltigen Stoff in der Weise geschickt gegliedert, daß in ebenso vielen Capiteln die Zeugnisse des Dichters gesammelt werden über „die Kirche und die Glaubensregel, die Quellen der Offenbarung, die Lehre über Gott, die Engel, den Menschen und seine Bestimmung, die Gottesmutter, den Erlöser und sein Werk, die Vollendung in der Ewigkeit." Auf den Inhalt dieses zweiten Teiles des einzelnen einzugehen, ist natürlich an diesem Orte unthunlich. Was die, man kann fast sagen klassischen Stellen

Hamart. I 952 ff. und Perist. X 1136 betrifft, so ist es nur zu billigen, daß dieselben, durch andere Stellen des Autors, in denen der nämliche Gegenstand behandelt wird, in das richtige Licht gestellt, jene Deutung erhalten, deren sie fähig sind, anstatt daß sie, wie es öfter geschah, aus dem Context gerissen und der Autor dann mit dem mitleidigen Bemerken geopfert wird, daß es sich ja nur um einen Poeten handle. Bei Cath. V 125 ff. ist die letztere Art von bequemer Lösung der Schwierigkeiten um so weniger angebracht, als doch die von R. aus dem Missale mixtum[1]) beigebrachte Stelle: Propter quod attonita paululum stetere supplicia miserorum. Nec habeant cruentum tormenta sic vicisse cernentia crucifixum, die Worte des spanischen Dichters völlig erklären (S. 457), während dieselben nicht mit einem wohlfeilen ludere more poetico aus der Welt zu schaffen sind.

Die Stellen, die aus den Werken des Prudentius angeführt werden, sind meist in metrischer Uebertragung gegeben, nur dort nicht, wo durch eine Uebersetzung zu viel wäre eingebüßt worden, ein Verfahren, über das man geteilter Meinung sein wird, je nach dem praktischen Standpunkte, den man einnimmt. Im Uebrigen kann ich nur wiederholen, daß das Werk R.'s auf jeder Seite von gründlichem Studium, von emsiger Benutzung aller Vorarbeiten und von der liebevollsten Hingebung an den Stoff sich selbst das schönste Zeugnis ausstellt.

Guido M. Dreves S. J.

Unseres Herrn Trost. Erklärung der Abschiedsreden und des hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Joh. 14—17). Von Dr. Paul Keppler, Professor der kathol. Theologie an der Universität Tübingen. Freiburg, Herder, 1887. VIII, 304 S. 8°.

Mit zwei kleinern Schriften über Abfassungszeit und Composition des Johannesevangeliums[2]) hat der Verfasser des hier angezeigten Werkes vor einigen Jahren seine Arbeiten auf dem Gebiete des neutestam. Bibelstudiums eröffnet. Die vorliegende größere Schrift bringt eine erste eigentlich exegetische Studie über dasselbe Evangelium. Als Vorarbeit zu einer weitern Behandlung der Leidensgeschichte des Herrn bietet sie eine sehr einläßliche und gründliche Erklärung der von Johannes allein verzeichneten letzten Reden Jesu und des hohepriesterlichen Gebetes. Die hohe Bedeutsamkeit und Schönheit dieser Reden mit ihrem feierlichen Gebetsschluß, ihre wichtigen Beziehungen zur Glaubenslehre, ihre tröstlichen Verheiß-

---

[1]) *Migne* PL 85, 501. [2]) S. diese Zeitsch. 10 (1886), 181 ff.

ungen für das christliche Leben erklären das rege Interesse, welches von jeher Wissenschaft und Erbauung in gleicher Weise für dieselben bekundet haben.

Nach den drei Capiteln 14 15 16 unterscheidet K. drei Reden, „die zwar unter sich zusammenhängen, namentlich durch eine Haupttendenz verbunden sind, von welchen aber doch wieder jede ein Ganzes für sich bildet" (S. 18). Dabei findet die schon von Maldonat bezweifelte und von den Neuern meistens aufgegebene traditionelle Capiteleintheilung zwischen Cap. 15 und 16 eine wohlgelungene Rechtfertigung (S. 142 ff.). Inhalt und Charakter der einzelnen Reden möchte der Verf. in folgender Weise näher bestimmen. In der ersten Rede (Cap. 14) will der Erlöser den Jüngern einen zweifachen Scheidetrost bieten, zunächst durch den Hinweis auf das selige Jenseits, sodann durch die Verheißung der Seelengemeinschaft mit Gott hienieden. Vornehmlich als Mahnrede stellt sich die zweite (Cap. 15) dar, indem sie zur steten innigen Vereinigung mit Christus auffordert und auf die Verfolgungen seitens der Welt vorbereitet. Wie in einem Schlußwort wiederholt und vertieft die dritte Rede (Cap. 16) die vorausgegangenen Gedanken vom Welthaß und die tröstliche Verheißung des Geistesbeistandes, während das Wort des Scheidens immer deutlicher hervortritt. Das hohepriesterliche Gebet (Cap. 17) endlich, das vor allem als Opfergebet zu gelten hat, wird nach der herkömmlichen im Texte begründeten Dreitheilung als Bitte des Herrn für sich selbst, für die Jünger und für alle Gläubigen aufgefaßt und erklärt.

Ueber das Bestreben, welches den Verf. bei der Erklärung hauptsächlich leitete, hat er sich selbst im Vorwort in Kürze ausgesprochen. Es lag ihm daran, „die im Text liegenden und organisch mit ihm verbundenen Gedanken zur Geltung und namentlich die Composition und Gedankenfolge der Reden zur klaren Anschauung zu bringen." Wenn ich sage, daß das hier bezeichnete Doppelziel vom Verf. fortwährend im Auge behalten und bis zu hoher Vollkommenheit erreicht worden, so kennzeichne ich damit die Eigenart und den Hauptvorzug der vorliegenden Arbeit. Nicht eine trockene Nebeneinanderstellung der zahllosen im Laufe der exegetischen Entwicklung hervorgetretenen Ansichten bietet der Verf. Mit sicherem Tact weiß er bei irgendwie zweifelhaften Stellen diejenigen Auffassungen herauszugreifen, welche vernünftiger Weise ein Recht der Discussion beanspruchen können. Mit genauester Sachkenntnis, mit Berücksichtigung aller Stützen der sich widerstreitenden Sentenzen, in schöner lichtvoller Darstellung wird die Discussion geführt. Nachdem so der richtige Standpunkt gewonnen, beginnt die Einführung in den erstaunlichen Gedankenreichthum, den die einzelnen Worte des Erlösers umschließen. Hier nun zeigt sich der Verf. in der That

als Meister in der Beherrschung aller kleinsten Details, in der Verwerthung aller bei den Exegeten nach den verschiedensten Richtungen auslaufenden Bemerkungen, endlich nicht zum wenigsten in der weisen Beschränkung auf das wahrhaft Werthvolle. Man wird seinen umfassenden Kenntnissen, seinem Geist und seiner Gewandtheit die vollste Anerkennung nicht versagen können. Referent, dessen Studien theilweise mit denen des Verf. parallel gingen, bemerkte kaum je, daß in der Darstellung des Theiles der Reden, mit dem er sich eingehender beschäftigte, ein wichtiger und fruchtbarer Gedanke übergangen oder nicht an passender Stelle eingefügt worden wäre. Was zur engern wissenschaftlichen Ausrüstung gehört, der Ausweis über die ganze exegetische Vorarbeit, Ansichten, die entweder kurz abgefertigt werden konnten, oder zur Illustration dienten, kritische und philologische Bemerkungen sind den Anmerkungen zugewiesen. So erscheint das Buch in seinem eigentlichen Text wie aus einem Guß und dürfte mit Interesse und Nutzen nicht nur von Fachmännern und Theologen, sondern selbst von gebildeten Laien gelesen werden.

Die Form der Behandlung ist, dem Gegenstand entsprechend, sehr ernst und würdevoll; sie erhebt sich oft zu einer gewissen Feierlichkeit, der man in ähnlichen wissenschaftlichen Werken selten begegnet. Durch das ganze Buch geht eine von Begeisterung eigenthümlich gehobene Stimmung, die sich zuweilen in einer dem katholischen Ohre etwas fremden Phraseologie, für die der Haupttitel des Werkes symptomatisch ist, Ausdruck verschafft. Hat man daran hie und da leisen Anstoß genommen, so liegt darin wohl ein Anzeichen, daß gerade für die erhabenen Gedanken und Reden des Herrn ein einfacher, schlichter Rahmen sich ziemt und dem Geschmacke des katholischen Publicums mehr entspricht. Der Verf. begnügt sich nicht damit, in kurzer, scharf bestimmter Fassung seine Erklärung hinzustellen; er übernimmt gewöhnlich selbst die weitere Ausführung, indem er seinen Gedanken von allen Seiten beleuchtet und in seiner ganzen Fülle und Bedeutsamkeit dem Leser vor Augen stellt. Aus diesem Bestreben erwachsen viele herrliche geistvolle Schilderungen, die mit der Tiefe der theologischen Betrachtung einen Zug frischer natürlicher Poesie in schönster Weise vereinigen. Die meisten Leser werden diese Ausführungen willkommen heißen, darin einen hohen geistigen Genuß finden, wenn auch vielleicht Andere, die mehr das wissenschaftliche Interesse im Auge haben, flüchtiger darüber hinweggehen sollten. Selbst in den Partien, die der strengen wissenschaftlichen Untersuchung dienen, ist zuweilen die wort- und bilderreiche Sprache beibehalten. Daß hierdurch die Klarheit und Präcision manchmal beeinträchtigt wird, und das Buch sich nicht wohl für die Einführung des Anfängers in das Verständnis der Reden des Herrn eignet, ist ein Nachtheil, der auf der andern Seite

durch die allseitige und gründliche Beleuchtung des Textes ausgeglichen wird.

Der Erforschung des logischen Zusammenhanges wendet der Verf. fortwährend die größte Aufmerksamkeit zu. Die Hauptresultate faßt er am Ende jedes Abschnittes größerer Klarheit halber kurz und übersichtlich wieder zusammen. Gerade in der Aufweisung der Composition und Gedankenfolge der Reden glaubt der Verf. sich einen Fortschritt über die Vorarbeiten hinaus zuschreiben zu können. Bekannt ist, daß die classischen Exegeten des 16. und 17. Jahrhunderts sich fast ausschließlich der Einzelerklärung zuwendeten und vorwiegend nur den Zusammenhang der nächststehenden Verse unter einander beachteten, wodurch begreiflicher Weise das volle und umfassende Verständnis vielfach beeinträchtigt wurde. Es ist dies ein Mangel, den die neuere Exegese durchaus beseitigen will. Sehr hohes Gewicht legt man auf eine gründliche Darstellung des Planes und Gedankenganges, der wie in den Evangelien, so in den Reden des Herrn sich ausprägt. Man wird sich indeß nicht verhehlen, daß auch auf diesem Wege nicht jede Gefahr, vor allem für das richtige Verständnis des Textes, ausgeschlossen ist. Wie oft wird einer einmal angenommenen Eintheilung zu Liebe ein erkünstelter und unmotivierter Zusammenhang in den Text hineingetragen. Manches schiebt man in falsches Licht, entkleidet es seines einfachen natürlichen Sinnes, oder verkürzt es wenigstens in der ihm zukommenden vollen Bedeutsamkeit, nur damit der ausgedachte Plan nicht verdunkelt werde. Man vergleiche die meistens von Protestanten gepflegten Versuche, in den Johanneischen Schriften einen bestimmten Ideengang aufzufinden. Ein Glück noch, wenn dieselben bei rein äußerlichen, den Text wenig berührenden Schablonen stehen bleiben, wie wir es bei den von K. angeführten protestantischen Vorarbeiten über die Abschiedsreden thatsächlich beobachten. — Der Verf. ist ein viel zu umsichtiger und gründlicher Exeget, als daß er sich irgend welcher Vergewaltigungen am Texte schuldig machen könnte. Seine Auffassung der Composition in den Reden des Herrn ist nicht von außen hineingetragen, sondern aus einem genauen Studium der einzelnen Verse und ihres Zusammenhanges herausgewachsen. Schon der hl. Thomas hat im allgemeinen gewiß ganz richtig die beiden Hauptgeleise der Reden aufgezeigt, wenn er den Erlöser die rationes consolatorias de recessu suo et contra tribulationes discipulis superventuras vortragen läßt. Die Eintheilung K.'s steht damit nicht im Widerspruch. Die neuere Exegese hat näherhin mit viel Sicherheit die Einschnitte des Textes festgestellt, die einen Wendepunkt des Gedankens unverkennbar bezeichnen. K. hat dieselben seiner Erklärung durchgehends zu Grunde gelegt. Der von ihm erzielte Fortschritt besteht nun darin, daß er innerhalb derselben die

streng logische Durchführung eines Gedankens aufweist. Der Scharfsinn, mit dem er durch alle die verwirrenden Annahmen der Exegeten hindurch den Faden, der die einzelnen Verse mit dem Ganzen verknüpft, immer wieder aufdeckt, ist in der That überraschend. Ich glaube, daß er in den meisten Fällen das Richtige getroffen und das Dunkel der manchmal räthselhaften Verbindungen gewisser Verse aufgehellt hat. Er beweist wirklich, daß der von ihm gedachte Zusammenhang den Reden zu Grunde liegen kann.

Daß er indeß überall alle Bedenken und Schwierigkeiten verscheucht habe, wird sich der Verf. wohl selbst nicht versprechen. Gewährt er ja offen Einblick in manche dem Versuche immer noch anhaftende Schwächen. Die Scheidung im Cap. 14 zwischen dem Trostgedanken, der auf das Jenseits hinweist und demjenigen, der schon hienieden verwirklicht werden soll, ist nicht scharf durchführbar. V. 11 im Cap. 15 gesteht er selbst, nicht streng logisch eingliedern zu können. Die zwei letzten Verse des 17. Cap. (vielleicht sogar die drei letzten) beziehen sich, wie von jeher angenommen wurde, direct auf die Apostel und lassen somit die sonst so gefällige Dreitheilung des hohepriesterlichen Gebetes nicht völlig intact. Auch Charakter und Bedeutung mancher Partien scheinen mir durch die enge Einbeziehung in den Hauptgedanken etwas zu leiden; so zB. Cap. 14, 7—11 die durchaus lehrhaften Worte über die Erkenntnis des Vaters im Sohne, und Cap. 15, 13—16 die feierlichen Freundschaftsversicherungen des Herrn, insofern sie zunächst nur auf eine Motivierung der Nächstenliebe hinzielen sollen.

Vor allem aber dürfte man gegen die Charakterisierung des hohepriesterlichen Gebetes, das in engster Beziehung zum Kreuzestode vorzugsweise als Opfergebet gefaßt wird, nicht alle Bedenken überwinden. Ich weiß recht wohl die Erhabenheit der Conception, der der Verf. hier sein ganzes Talent in Dienst gegeben, zu würdigen; aber vielleicht hat gerade die Begeisterung für die großartige Idee ihn etwas zu weit geführt. Nicht jegliche Beziehung des Gebetes zum bevorstehenden Kreuzesopfer soll in Abrede gezogen werden. „Die Stunde“, welche der Heiland feierlich ankündigt (V. 1) und die „Selbstheiligung“ (V. 19) deuten darauf hin. Wenn aber die Bitte um „Verherrlichung“, die für die Bedeutung des ersten Theiles des Gebetes wesentlich ist, „in erster Linie um huldvolle Annahme des Todesopfers“ (S. 236), gleichsam um das „Feuer vom Himmel“ (S. 222) für das Opfer flehen soll, wenn die „Herrlichkeit“ in der bei Johannes hervortretenden Glorie der Passion ganz besonders gesucht wird, so erscheint das doch als eine fast zu künstliche Hervorkehrung eines Gedankens, dem diese entscheidende Stellung im Texte nicht gebührt. Die „Herrlichkeit“, die der Sohn vom Vater zurückerfleht, beginnt mit der Auferstehung. Zu ihr ist

allerdings der Kreuzestod der Eingang, aber ein Eingang, der zunächst nicht glorreich, sondern durch Schmach und Leiden gekennzeichnet ist. — Wie hier, so möchte man vielleicht auch hinsichtlich mancher psychologischer und oratorischer Betrachtungen, so anregend sie auch sein mögen, den Wunsch nicht unterdrücken, der Verf. möge seinem Geistesfluge nicht zuviel vertrauen. Die Erbauung mag sich mit Recht in die innern Absichten, Gesinnungen und Gefühle des Erlösers betrachtend versenken. Wollten wir aber auf diese Weise die Ursachen, weshalb der Herr seine Rede so oder anders wendete, wissenschaftlich ergründen, so könnte uns mit Recht das Wort des Apostels Röm. 11, 34 entgegengehalten werden.

Das Bestreben, in den Reden des Herrn eine bestimmte Gedankenfolge nachzuweisen, muß natürlich von einer sichern Stellungnahme hinsichtlich der Echtheit dieser Reden ausgehen. K. hält daran fest, „daß diese Reden ihrem wesentlichen Inhalte nach treue Wiedergabe der Reden des Herrn sind, wenn auch keine bis auf jedes einzelne Wort getreue Wiedergabe.“ Wohl möglich, daß Johannes manchmal eine längere Lehrrede Jesu zusammenzieht, oder gleichartige Reden in eine zusammenfaßt. Für die Abschiedsreden jedoch will der Verf. von dieser Möglichkeit nichts wissen. Sie machen ihm „mehr als alle andern den Eindruck der Vollständigkeit.“ Das hier aufgestellte Kriterium ist begreiflich sehr dem subjectiven Ermessen unterworfen. Gewiß ist, daß durch nichts erwiesen werden kann, Johannes habe die letzten Reden Jesu vollständig wiedergegeben. Hinzufügungen aus dem eigenen Gedankenschatze seitens des Evangelisten, den Gedanken selbst berührende Veränderungen bleiben ausgeschlossen. Auslassungen jedoch, welche weder direct noch indirect den Gedanken verändern, können unbeschadet der höhern Autorität des inspirierten Schriftstellers angenommen werden. Man sieht daraus, daß die Versuche, eine genaue Gedankenfolge in den Reden nachzuweisen, auf sehr schwankendem Boden aufgeführt sind. Sollten wir nun aber auch auf die sichere Herstellung der Composition und Gedankenfolge vielleicht verzichten müssen, so wäre damit m. E. der Erhabenheit der Reden nicht das Geringste entzogen. Genaue Disposition und logische Folge sind ein den menschlichen Redefluß zusammendrängender und befördernder Wall. Die von göttlicher Weisheit erfüllte Rede des Herrn bewegt sich frei wie das mächtig auf- und abwogende Meer, jedoch nicht ohne bestimmte, unserm schwachen Auge unerforschliche Gesetze.

Es ist bekannt, daß die Vertreter der rationalistischen Kritik gerade in dem Charakter der Johanneischen Reden, in ihrer auffallenden Verschiedenheit von dem synoptischen Redeberichte und andererseits ihrer Aehnlichkeit mit der Redeweise des Evangelisten und selbst des Täufers einen Hauptbeweis für die Unechtheit der Reden und

des ganzen Evangeliums finden. Der Verf. hat sich auf eine kurze Auseinandersetzung mit den Gegnern eingelassen. Er vergibt dabei, wie ich hervorheben muß, dem principiellen Standpunkte nichts. „Die ganze johanneische Frage ist, wie man sehr zum Schaden besonnener Untersuchung übersehen hat, eine historische und auf historischem Boden mit historischen Mitteln mit aller nur wünschenswerthen Sicherheit zu lösen." Daß der Verf. nach einer so unzweideutigen Erklärung die Autoritätsbeweise, welche für die Reden Jesu nichts Besonderes bieten, nicht wiederholt, dagegen die gerade auf die Reden abzielenden Einwürfe der ungläubigen Kritik einer nähern Prüfung unterzieht, wird man kaum mißbilligen können. Den Leistungen der destructiven Kritik soll gewiß kein hoher Werth beigelegt werden und mit Recht will man alles vermieden sehen, was ihnen den Schein der Bedeutsamkeit gewinnen könnte. Aber daß der katholische Exeget sich auf die Erklärung der hl. Schriften, wie in ein stilles Heiligthum zurückziehen und die unterwühlenden Arbeiten der Kritik unbeachtet lassen, oder mit kurzen spöttelnden Bemerkungen abfertigen dürfte, kann man billiger Weise bezweifeln. Es war das nicht die Art der alten classischen Exegeten, die sich mit den geringfügigsten Verdrehungen selbst einzelner Texte seitens des Unglaubens angelegentlich, oft zu weitläufig befaßten. Zeigen sich die Argumente der Kritik oft recht fadenscheinig, so bleibt zu bedenken, daß das aus den vielen schwachen Beweisfäden gebildete Gewebe einen bestechenden Schein gewinnt, der es in den Augen Vieler zu einem gesicherten wissenschaftlichen Resultate erhebt, das man als unbestrittenes Ergebnis der Kritik schon im allgemeinen Geschichtsunterrichte verwerthen zu dürfen glaubt. Diesen Schein gründlich zu zerstören, muß als eine würdige, lohnende Aufgabe der katholischen Wissenschaft erachtet werden.

Die Abschiedsreden sind durch ihre mannigfaltigen Beziehungen zur Glaubenslehre bedeutungsvoll; sie enthalten einzelne classische dogmatische Texte. K. hat denselben, soweit es seine Aufgabe mit sich brachte, eine gebührende Berücksichtigung zu Theil werden lassen. Recht treffend wird S. 96 f. durch eine tiefsinnige Erläuterung des Gleichnisses vom Weinstock und der daran sich schließenden Worte des Herrn (15, 5) die „absolute Nothwendigkeit der habituellen und actuellen Gnade zu allem wahrhaft christlichen Wirken" dargelegt. Die berühmte Stelle 15, 26 wird mit schlagender exegetischer Begründung direct auf das ewige innertrinitarische Ausgehen des Geistes vom Vater bezogen. Diese Auffassung der Stelle ist bei den Vätern und in der ganzen kirchlichen Tradition so allgemein anerkannt, daß man die vorübergehenden, halblauten Zweifelsäußerungen des Verf. lieber vermißt hätte. Es wird sehr oft geschehen, daß man in vielen Einzelerklärungen, in der Auffassung des logischen oder grammatischen Zusammenhanges usw., die hier kaum je übereinkommenden Annahmen der Väter verlassen darf; handelt es sich aber um den Sinn irgend eines für das Dogma fundamentalen Textes, so hat sich der katholische Exeget der übereinstimmenden Erklärung der Väter gegenüber durchaus Einhalt

zu gebieten, weil er in ihr neben den Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes die höchste und wichtigste Erkenntnisquelle der Exegese sehen muß. (Vgl. Conc. Trid. sess. IV, dazu Conc. Vatic. constit. dogm. sess. III cap. II). Von diesem Standpunkte aus wird man die S. 244 f. vorgetragene und oft (S. 80 210 286 289 293) wiederkehrende Ansicht des Verf. von dem Wesen der „Herrlichkeit", deren Christus sich bei der Menschwerdung entäußert hat und die er bei seinem Scheiden aus dieser Welt zurück erbittet, nicht billigen können. Die Väter beziehen mit Recht die vom Erlöser erbetene „Verherrlichung" auf die menschliche Natur, weil Jesus seiner göttlichen Natur nach von der Glorie nichts abgelegt hat, noch ablegen konnte. Cyrill weicht von ihnen dem Sinne nach nicht ab. Wenn man auch die Entäußerung und das Wiedererbitten der Herrlichkeit auf die Person bezieht, so ist damit die Ansicht des Verf. noch nicht gegeben. Die Erklärung Maldonats, die sich von der des Verf. weit entfernt, stellt sich nicht in eigentlichen Gegensatz zur Väterlehre — Zu bedauern ist auch, daß der Verf. sich mit der nach Augustin in der Scholastik vollzogenen Klärung und Vertiefung mancher das Trinitätsgeheimnis berührender Begriffe nicht mehr vertraut gemacht hat. Seine Darstellung von der „Sendung" des Geistes durch Vater und Sohn und von dem „Hören" und „Nehmen" des Sohnes und Geistes (S. 74 114 136 171 ff.) würde an Genauigkeit und Tiefe viel gewonnen haben. Insofern die „Sendung" einer göttlichen Person als ein noch indistincter Begriff gefaßt wird, läßt sich aus ihr das innertrinitarische Verhältnis der sendenden und gesandten Person zwar nur erschließen. Doch kann man von jenen Stellen, in denen die „Sendung" ausgesprochen wird, nicht sagen, daß „sie nicht von dem ewigen Hervorgehen des Geistes vom Vater und Sohn handeln." Die Erklärung der „Sendung" (des „Hörens", „Nehmens") als „einer bildlichen Abschattung des großen und in seinen Tiefen ewig unbegreiflichen Geheimnisses der Beziehungen der göttlichen Personen zu einander" führt auf einen unrichtigen, mit dem Trinitätsgeheimnis unvereinbaren Gedanken. Die „Sendung" ist kein von dem Hervorgehen geschiedener Vorgang, wie der Verf. zu denken scheint, sondern dieses Hervorgehen selbst unter der formellen Beziehung auf die in der Zeit und Creatur bewirkte Belehrung, Heiligung usw. Demnach ist auch die S. 178 den Worten Augustins beigefügte Correctur nicht glücklich. Eine nähere Beschäftigung mit den einschlägigen Werken Augustins. der vor allen Andern gerade in die Tiefen dieses Geheimnisses vorgedrungen, wird den Verf. überzeugen, daß der hl. Lehrer in seiner Erklärung zum Johanneischen Text nur den Begriff verwendet, den er an andern Stellen deutlicher erklärt hat. — Man mag die Wahrheit, in welche der hl. Geist die Apostel einführen soll, von dem „messianischen Wahrheitsschatze" verstehen, d. h. von jenem Maße der Erkenntnis, das den Menschen nach göttlichem Rathschlusse durch den Messias und den Tröster mitgetheilt werden sollte. Aber wie die Erlösung selbst, so wird auch dieser zu spendende Wahrheitsschatz von allen drei göttlichen Personen gemeinsam bestimmt. So lange wir ihn allein ins Auge fassen, kann von einem „Hören" oder „Annehmen" des Sohnes und Geistes, noch viel weniger von einem „Hören" des Geistes vom Vater allein (S. 179) die Rede sein. Diese Begriffe sind nur denkbar, insoferne dem Sohne und hl. Geist der ganze absolute Wahrheitsschatz durch das ewige innergöttliche Hervorgehen mitgetheilt wird. Möchte der Verf. es sich nicht verdrießen lassen, so oft es sich um dogmatische Texte handelt, die Arbeiten der besten scholastischen Theologen zu befragen, oder doch wenigstens in den trefflichen Lehrbüchern der Neuzeit sich umzusehen, welche mit jenen in engster Continuität stehen. Er wird bald entdecken, daß dort vieles längst durchge-

arbeitet und geläutert vorliegt, bei dessen Klärung und formeller Fassung er sichtlich mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat. — Ich muß natürlich manche hierhergehörige Ausführungen des Verf. unberührt lassen, um nur noch kurz auf einige Punkte hinzuweisen, in welchen die Darstellung von der angegebenen Seite aus gefördert werden könnte. Was S. 283-287 über die übernatürliche Lebensgemeinschaft der Gläubigen und ihr Verhältnis zu den göttlichen Personen als etwas über die Auffassung der alten Theologie Hinausgehendes vorgetragen wird, findet sich alles und in noch tieferer Begründung in den Ausführungen der scholastischen Theologen über die Charitas. Die Bemerkungen über Wirken und Lehre des Geistes, über die Tradition und die Perfectibilität des Christenthums (S. 138 171 ff.) müßten nach den in neuerer Zeit besonders geförderten Lehrpunkten der Fundamentaltheologie vervollständigt werden. Vor allem sollte der Unterschied zwischen dem Wirken des Geistes in den Aposteln und in den spätern Vertretern des kirchlichen Lehramtes deutlicher hervorgehoben werden. Der Text selbst (16, 13) leitet darauf hin. Der Entstellung der Protestanten (vgl. Nebe, Evang. Perikopen II 369), als ob hier vor allem katholischerseits der Beweis für die Annahme einer nicht geschriebenen Tradition und eines fortdauernden kirchlichen Lehramtes gefunden werde, scheint S. 176 fast Vorschub geleistet zu werden. „Das historische Zeugnis der Apostel" pflanzt sich nicht blos in der Ueberlieferung fort, noch ist die Ueberlieferung blos „der Niederschlag der auf die Apostel zurückgehenden Erfahrung" (S. 138). Wenn der Verf. (S. 283) die innige Gemeinschaft der Gläubigen unter einander, die in der Einheit der göttlichen Personen Vorbild und Grund hat, einfach als die Kirche bezeichnen zu können glaubt, so erweckt er sich selbst Schwierigkeiten, zu denen der Text keinen Anlaß bietet.

Die Erklärung lehnt sich ungezwungen an die einzelnen Verse an. Sie bewegt sich mit großer Sorgfalt und Umsicht, mit scharfem Ausblick nach der Wahrheit, mit feinem Sinn für das Schöne, indem sie das Gute der ältern und neuern Vorarbeiten unbefangen anerkennt und aufnimmt, zugleich aber auch das Verständnis vieler Partien selbständig und wesentlich fördert. Die katholische Exegese wird von dem Verf., der wie es scheint durch die reichlichsten äußern Hilfsmittel unterstützt, im Besitze der ganzen katholischen und protestantischen[1]) Literatur, zugleich mit einer seltenen Begabung ausgerüstet seine exege-

[1]) Wenn der Verf. sich bemüht, die ausgedehnte protestantische Literatur fortwährend scharf im Auge zu behalten, so wird man ihm das nur zum Lobe anrechnen können. Daß die werthvollen Fortschritte auf dem kritischen, philologischen, archäologischen Gebiete der Erklärung der hl. Schriften besonders durch protestantische Schriftsteller zugeführt worden sind, ist eine Thatsache, die sich aus den ungünstigen Verhältnissen der katholischen Wissenschaft erklären, aber nicht ableugnen läßt. Der katholische Exeget wird durch das Studium der protestantischen Werke für das Materielle in der Schrifterklärung viel gewinnen, überhaupt seinen Gesichtskreis erweitern, sofern er die nöthigen Cautelen gegen die überall bei jenen Autoren unterlaufenden Entstellungen und schiefen, unrichtigen Auffassungen anzuwenden versteht, was allerdings leider manchen neuern katholischen Exegeten nicht vollkommen gelungen ist. Doch daraus darf nicht gefolgert werden, daß man unterschiedslos die hl. Väter, katholischen Exegeten und Protestanten zur Erklärung



tische Laufbahn begonnen hat, hoffentlich noch viele ausgezeichnete Leistungen zu erwarten haben. — Den schwierigen, viel umstrittenen Versen 16, 8—11 von der Ueberführung der Welt durch den hl. Geist, widmet der Verf. eine ausführliche, wahrhaft erschöpfende Untersuchung, die nicht leicht von jemanden überholt oder vervollständigt werden möchte. Das Ergebnis faßt er am Schlusse in folgenden kurzen Sätzen zusammen: „Der Geist überführt die Welt davon, daß Sünde ist und daß sie in Sünde ist, durch die Verweisung auf die Thatsache ihres Unglaubens, der sich von selbst als Sünde und als Sündenquelle kundgibt. Er überführt sie von der Gerechtigkeit, davon daß Gerechtigkeit sei, daß sie nicht auf ihrer Seite, sondern auf Seite Jesu sei, durch die Verweisung auf die Thatsache, daß Jesus im Himmel verherrlicht ist. Er überführt sie vom Gericht, davon daß es ein Gericht gibt und daß sie demselben verfallen ist, durch den Hinweis auf die Thatsache, daß dieses Gericht über ihren Fürsten bereits ergangen ist." Im Wesentlichen ist die Erklärung des Verf., die sozusagen zu einer eigenen, formell abgerundeten Abhandlung geworden, eine treffliche Weiterführung der richtigen, von den alten Exegeten grundgelegten Gedanken — ein sehr lehrreiches Beispiel, wie die Exegese, unterstützt von den neuern Hilfsmitteln, im geistigen Besitze der nach allen Seiten hin ausgreifenden neuern Textforschungen wahre Fortschritte machen kann und soll, ohne die Continuität mit den tüchtigen Arbeiten der Vorzeit zu opfern.

Sehr eingehend wird die Art und Zeit des vom Erlöser (16, 16—27) verheißenen Wiedersehens erklärt. K. ist der Ansicht, daß alle die Einzelverheißungen (V. 22 23 25 26) „nur eine Aus-

---

heranziehen und citieren solle, wie es beim Verf. und andern Exegeten derselben Richtung geschieht. Auf das Einzelne in der Verwerthung der Protestanten soll hier nicht eingegangen werden; nur die Frage sei gestattet: Welchen Nutzen bietet es, bei Erklärungen, die längst von den hl. Vätern oder ältern katholischen Exegeten gegeben und von Protestanten angenommen worden sind, auch diese auf gleicher Linie mit jenen wie zur Stärkung des Autoritätsbeweises anzuführen? Die hl. Väter und die katholischen Schulen, insofern sie in lebendigem Wechselverkehr mit dem kirchlichen Lehramte stehen, haben für uns eine verehrenswerthe Autorität. Können protestantische Autoren in keiner Weise an diesem Ansehen theilhaben, so ist selbst die persönliche, wissenschaftliche Autorität derselben für uns eine sehr geringe, wenn wir bemerken, wie oft sie aus reinem Parteiinteresse an den klarsten Stellen der Schrift, welche Controverspunkte betreffen, mit einigen nichtssagenden Phrasen und den ständigen Ausfällen auf die katholische Kirche sich vorbeidrücken. Sollte man die berührte Art der Verwerthung und Citation mit der Nothwendigkeit rechtfertigen wollen, die ganze exegetische Tradition über eine Schriftstelle in Evidenz zu halten, so bleibt zu bedenken, ob diese Nothwendigkeit in solcher Ausdehnung vorhanden sei und ob die Vortheile, welche die sog. historische Methode bietet, nicht von den dadurch herbeigeführten principiellen Schäden überwogen werden.

einanderlegung der Verheißung des Wiedersehens sind, und daß diese Tage und Stunden eine und dieselbe Zeit bezeichnen, die Zeit des Wiedersehens." Die besten Exegeten neigten von jeher zu dieser Annahme, waren aber außer Stande, dieselbe durch alle Verse hindurch siegreich zum Ende zu führen. Deutet man das Wiedersehen auf das Erscheinen des Herrn nach der Auferstehung, so findet man eine schöne Bestätigung dafür in dem Worte von der „kleinen Weile", für die das Wiedersehen in Aussicht gestellt wird; man sieht den schnellen Umschlag der Trauer über den Tod des Herrn in die Freude des Auferstehungsmorgens trefflich dargestellt im Bilde des gebärenden Weibes; die Verheißung endlich: ich werde euch wiedersehen, sieht man buchstäblich in den 40 Tagen nach der Auferstehung erfüllt. Bleibt die Erklärung aber bei diesem Wiedersehen allein stehen, so bereiten die übrigen Verheißungen Schwierigkeiten. Wie erfüllt es sich, daß nach der Auferstehung das Gebet im Namen Jesu seinen Anfang (23 26), alles Fragen ein Ende genommen (23)? Der Verf. findet hier einen Beweis dafür, daß die Verheißungen des Erlösers auch auf die Zeit des Geistesbeistandes, durch den die innigste Vereinigung mit Jesus bewirkt wird, hindeuten. „Der Pfingsttag eröffnet die neue Aera des Gebetes im Namen Jesu und einer neuen Belehrung von Geist zu Geist, welche allen Räthseln und allen Fragen zuvorkommt. Darnach ist klar, daß nur die Zusammennahme von Ostern und Pfingsten, die Verbindung des Wiedersehens des Auferstandenen mit dem Wiedersehen Jesu im Geist die genügende Erklärung zu bieten vermag." Man kann ihm hierin Recht geben. Aber wird es erlaubt sein, dabei stehen zu bleiben? Entspricht die Verbindung von Ostern und Pfingsten all den übrigen Aeußerungen des Erlösers über die Zeit des Wiedersehens? Der Hinweis auf die glorreiche Wiederkunft Christi scheint ebenso unabweislich, ja noch deutlicher hervorzutreten, wie der Gedanke an die Geistessendung. Maldonat muß m. E. Recht behalten, wenn er die Zeit, wo das Fragen ein Ende nimmt und die Freude von niemanden geraubt wird, auf die mit der Parusie anbrechende ewige Freudenzeit deutet. Demnach möchte ich die Auffassung des Verf. dahin vervollständigen, daß das freudige Wiedersehen die ganze nach der Auferstehung anbrechende Zeit der Kirche Gottes, die sehr bezeichnend als eine Freudenzeit gefaßt wird, umschließe und in der ewigen Seligkeit, wie in seiner Krönung auslaufe. Aehnlich darf die ganz parallele Verheißung 14, 18—20 erklärt werden. Das oft entgegengehaltene Wort von „der kleinen Weile" ist bei dem prophetischen Charakter der Rede und gegen die soeben angedeutete Auffassung von sehr geringem Werthe. Der prophetische Blick des Herrn überschaut die kommenden Zeiten wie einen Tag, und verliert sich in der nie endenden Freudenzeit des Himmels. Eine Bestätigung,

die hier nicht weiter zur Geltung gebracht wird, findet diese Erklärung wie in dem Charakter der prophetischen Rede überhaupt, so besonders in den eschatologischen Reden Jesu.

Kleinere Meinungsdifferenzen und Ausstellungen können bei Werken, wie das vorliegende, kaum fehlen. Wenn wir im Vorhergehenden einige derselben hervorgehoben, in der Absicht, die ausgezeichnete Arbeit des Verf. zu fördern, so müssen wir doch nachdrücklich gegen den etwa dadurch hervorgerufenen, unbeabsichtigten Schein uns verwahren, als ob die Vorzüge des Buches von mannigfachen Mängeln geschmälert würden. Wir müssen es uns eben leider an dieser Stelle gänzlich versagen, die schönen, wohlgelungenen Erklärungen, die herrlichen, geistreichen und erhebenden Ausführungen, an denen das Buch reich ist, einzeln hervorzuheben. Dafür seien die Leser auf das Buch selbst verwiesen. Insbesondere dem Priester, der an dem überfließenden Quell der hl. Schriften seinen Geist stärken und die Canäle seines Predigtwortes füllen und bereichern will, wird es in den Erklärungen reichlichen Stoff und in den „homiletischen" Bemerkungen treffliche Anleitungen bieten.

Joh. B. Nisius S. J.

Analekten.

Das Hymnenbuch des hl. Hilarius[1]). Der erste Hymnendichter des lateinischen Abendlandes war Hilarius von Poitiers. Diese Thatsache ist durch das ausdrückliche Zeugnis des hl. Hieronymus, des hl. Isidor von Sevilla, des Concils von Toledo im Jahre 633 außer Zweifel. Der Liber hymnorum des Hilarius aber, von dem Hieronymus (De vir. illustr. 100) spricht, war verschollen, und unter den Liedern, die da und dort dem Hilarius beigelegt wurden, fand sich, um mit Ebert zu reden, „kein einziges, das beglaubigt wäre“[2]). Indes je weniger positive Anhaltspunkte in der Frage nach den Hymnen des Hilarius vorlagen, mit um so schrankenloserer Willkür bemächtigte sich der Subjectivismus der Sache, indem der Eine gerade das als Fälschung brandmarkte, was der Andere als echt festzuhalten sich bemühte. Diesem Zustande kritischer Rechtlosigkeit ist glücklicher Weise ein Ende bereitet; der lang verlorene Liber hymnorum hat endlich seinen glücklichen Finder gefunden, und nicht länger sind wir mit der ersten und interessantesten Frage: Wie haben wir uns die ältesten Hymnen der lateinischen Christenheit zu denken? der licentia opinandi schutzlos preisgegeben.

Auf der Bibliothek der Fraternitas S. Mariae zu Arezzo hat J. F. Gamurrini, wie in dieser Zeitschrift schon berichtet wurde, in einer leider enorm verstümmelten Handschrift drei wertvolle Werke aufgefunden, von denen zwei dem hl. Hilarius angehören, nämlich der Tractatus de mysteriis und der Liber hymnorum. Mit demselben ist eine Peregrinatio ad loca sancta zusammengebunden, die der Herausgeber der hl. Silvia, der Schwester des Rufinus, beilegt[3]).

---

[1]) Aus Mangel an Raum konnten diese schon seit Juli vor. J. bei uns bereit liegenden Notizen bisher nicht zum Abdrucke gelangen. Anm. der Red. [2]) Allgem. Gesch. der Lit. d. MA I 129. [3]) S. Hilarii Tractatus de mysteriis et hymni, et S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta. Quae inedita ex codice Arretino deprompsit Joh. Franciscus Gamurrini. Romae 1887 (Biblioteca dell' Accademia storico-giuridica. Volume quarto).

Der Codex, in longobardischer Schrift geschrieben, entstammt, wie es scheint, dem Kloster Montecassino, und wurde um das Jahr 1060 auf Befehl des Abtes Desiderius (des späteren Papstes Victor III[1]) geschrieben. Von hier kam die Hs. in die Abtei der hl. Flora und Lucilla zu Arezzo, woselbst im Jahre 1788 Di Costanzo dieselbe fand, und ging bei Aufhebung dieser in den Besitz der gegenwärtigen Eigentümer über.

Leider sind die sämmtlichen drei Werke der Hs. unvollständig Dem Liber de mysteriis fehlt nicht nur der Anfang, sondern er weist überdies zwei beträchtliche Lücken auf, die eine von zwanzig, die andere (nur fünf Zeilen vor dem Schlusse) von, wie es scheint, zweiunddreißig Seiten. Es ist bei allem Elende ein wahres Glück zu nennen, daß gerade diese fünf Zeilen dem Verhängnisse entronnen; denn an sie schließt sich das unschätzbare Explicit: Finit tractatus mysteriorum S. Hilarii episcopi . . und das ebenso wertvolle Incipit: Incipiunt hymni ejusdem. Uebrigens ist dieser Liber hymnorum in noch bedauernswerterem Zustande; denn er vermag uns in seiner jetzigen Verstümmelung nur drei Hymnen zu bieten und auch von diesen dreien fehlen dem ersten die vier letzten, dem zweiten die fünf ersten Strophen, dem dritten der Schluß von unbestimmbarer Länge. Aber auch so ist das Hymnar ein unberechenbarer Schatz für die hymnologische Forschung. Eine der schwarzen, undurchdringlichen Wolken, deren sich so viele gerade über der Urgeschichte der christlichen Hymnodie lagern, ist denn doch zerrissen und in sonnenheller Klarheit lesen wir über dem ehrwürdigen Buche, welches die ältesten lateinischen Hymnen enthält, das Motto:

Felix propheta David primus organi
In carne Christum hymnis mundo nuntians.[2])

Wie das Buch der Mysterien, das man gleichfalls nur aus einer Aeußerung des Hieronymus kannte, sich als etwas völlig anderes herausstellt von dem, was sich Coustant und nach ihm Reinkens darunter gedacht, nämlich nicht als eine „auf die Liturgie, insbesondere auf den Meßritus" sich beziehende[3]), sondern als eine die Vorbilder des alten Testamentes betreffende Schrift (Omne autem opus, quod sacris voluminibus continetur, adventum Domini nostri Jesu Christi . . et dictis nuntiat et factis exprimit. Hilar.), so weichen auch die Hymnen nicht unerheblich von der Idee ab, welche man sich von denselben machen zu müssen glaubte.

Da die Publication nur einem geringen Bruchtheile derer zugänglich werden dürfte, die sich für diese ältesten Hymnen des christlichen Abend-

[1]) G. irrig: Victor II, mit der doppelt falschen Jahrzahl 1070, die weder zu Victor II (1055), noch zu Victor III (1086) paßt. [2]) Diese Zeilen sind nicht (wie bei G. p. 28) die erste Strophe des ersten Hymnus, der ein ganz anderes Versmaß hat, sondern ein Motto entweder zu diesem ersten oder zu allen Hymnen des ganzen Buches. [3]) Jos. Hub. Reinkens, Hilarius von Poitiers (Schaffhausen 1864) S. 267.



landes interessieren, glauben wir Dank zu verdienen, wenn wir die drei Hymnenfragmente hier vollständig mitteilen, um so mehr, als wir die Verse richtig abteilen und nicht, wie Gamurrini, die willkürliche Zeilenbrechung der Handschrift, die keineswegs dem Metrum der Hymnen Rechnung trägt, beibehalten werden. In dem Drucke Gamurrini's wird ein Studium der Eigentümlichkeiten der Hymnen nicht unerheblich erschwert.

Hymnus I.

Ante saecula qui manens,
Semperque nate, semper ut est pater;
Namque te sine quomodo
Dici, ni pater est, quod pater sit potest?

Bis nobis genite Deus,
Christe, dum innato nasceris[1]) a Deo,
Vel dum corporeum et Deum
Mundo te genuit virgo puerpera.

Credens te populus rogat,
Hymnorum resonans mitis ut audias
Voces, quas tibi concinit
Aetas omnigena, sancte[2]), gregis tui.

Dum te fida rogat, sibi
Clemens ut maneas, plebs tui nominis,
In te innascibilem Deum
Orat, quod maneat alter in altero

Extra quam capere potest
Mens humana, manet filius in patre,
Rursum quem penes sit pater,
Dignus qui genitus est filius in Deum.

Felix, qui potuit fide
Res tantas penitus credulus assequi,
Ut incorporeo ex Deo
Profectus fuerit primogenitus Dei.

Grande loquimur, et Deum
Verum ut genitor, quidquid inest sibi
Aeternae decus gloriae,
Totum in unigenitum ediderit Deum.

Hinc unus merito bonus,
Ipsum, quod Deus est, extra invidiam sui
Gigni vellet in alterum,
Transformans se, ut est, vivam imaginem.

Istis vera patet Dei
Virtus, cum dederit omnia, non tamen
Ipsis, quae dederit, caret,
Cuncta, quae sua sunt, cum dederit, habens.

Kara progenies Dei,
Cognatum cui sit omne decus patris,
Nil, nate[3]), eguit dari,
Sed natum simul est, quidquid erat Dei.

Lumen fulsit a lumine,
Deusque verus substitit[4]) ex Deo
Vero, non aliud habens
Ortus unigena quam innascibilis pater.

Mirum Dei hoc opus est,
Aeternus ut incorruptibilis Deus,
Ortu qui careat, quia
Sit sempiterna virtus, quod est Deus.

---

[1]) Gamurrini druckt nascens, während nasceris zu verbessern wäre, selbst wenn die Hs. zweifellos nascens läse; aber nach dem Ausweise des Facsimile ist nasceris auch in der Hs. ganz deutlich. [2]) G. verbessert sancti ohne zwingenden Grund. [3]) G. verbessert nato, ohne Not. [4]) subsistit G. Ob Druckfehler?

Non natis quibus est in bonis,
Ex sese placidus gigneret in Deum[1],
Ac sic in unigena Deo
Hoc ipsud ortu, quod genitum est, caret.

O felix duum unitas,
Alter qui cum sit mixtus in altero,
Unum sic faciunt duo,
Sit in duobus cum, quod est in altero.

Patri sed genitus paret
Omnemque ad nutum attonitus manet,
Et scire non est arduum,
Quid velit, sese qui penes est pater.

Quanta est genitus in bona,
Nam constitutus in cunctorum exordia,
Condens qui primum saecula
Aeternum in motum tempora protulit.

Rebus anterior Deus
Cunctis, nam per eum omnia facta sunt,
Esset cum nihilum modo,
Mundum corporeo condidit in statu

Sed nos littera non sinit,
Per quam te genitum concinimus Deum,
Gesta, quae tua sunt, loqui,
Carmenque natum, jam qui eras Deus.

Te cunctis Dominum modis
Coelorum regem et coelestis gloriae,
Ut cuncta per te condita . .

Hymnus II

Fefellit saevam[2]) Verbum factum et caro,
Deique tota vivi in corpus irruis

Gaudes pendentem carnem[3]) ligno cum crucis,
Tibique membra fixa clavis vindicas.

Hanc sumis ante pompam tanti proelii
Sputus, flagella, ictus, cassa arundinis.

Ibat triumpho mortem sumpta mortuo[4])
Deus inferno vinci regno nesciens.

Kandens frigescit stagnum, pallida est jugis[5])
Rigensque nescit Phlegeton se fervere.

Lux orta vastae noctis splendet, inferum
Tremet et alti custos saevus Tartari.

---

[1]) G. verbessert gigneret Deum, dann fehlt aber eine Silbe am Verse; eher wäre das in im vorhergehenden Verse N 1 zu beanstanden. [2]) Apostrophe an den Tod. [3]) carnis Hs. [4]) So die Hs., wofür G. verbessert: mors sumpta mortuo, wo dann wieder eine Silbe am Verse fehlt. Nicht besser ist die Conjectur in der Note: triumpho de morte sumpto a mortuo, die ihrerseits eine Silbe zu viel hat. Eher: morte sumpta a mortuo oder morte absumpta a mortuo. [5]) Est jugis läßt G. einfach aus, den Vers verstümmelnd ohne jede Not. Er schreibt freilich: Sed nullum sensum praebet. Zu construieren ist einfach: Pallida est jugis Phlegeton (der ewige Feuerstrom) rigensque nescit se fervere.

Mors, te peremptam sentis lege cum tua,
Deum cum cernis subdedisse te[1]) tibi.

Non est caducum corpus istud, quod tenes,
Nullumque in illo jus habet corruptio.

Omnis te vincit carnis nostrae infirmitas,
Natura carnis est connata cum Deo.

Per hanc in altos scandam laeta cum meo
Coelos resurgens glorioso corpore.

Quantis fidelis spebus Christum credidi,
In se qui natus me per carnem suscepit.

Renata sum, o vitae laetae exordia!
Novisque vivo christiana legibus.

Sanctis perenne munus praestat hoc Dei,
Conformi secum vivant post haec corpore[2]).

Terror recedat mortis tandem, mors, tuae,
Sinu me laetam patriarcha suscipit.

Vivam locata post haec in coelestibus,
Dei sedere carnem certa a dexteris.

Xriste, reversus coelos victor in tuos,
Memento carnis, in qua natus es, meae.

Ymnos perennes angelorum cum choris
In hoc resurgens laeta psallam corpore.

Zelavit olim me in morte Satanas,
Regnantem cernat tecum totis saeculis.

Hymnus III.

Adae cernis gloriam et caduci corporis.
In coelesti rursum Adam concinamus proelia,
Per quae primum Satanas est Adam victus in novo.

Hostis fallax saeculorum et dirae mortis artifex,
Jam consiliis toto in orbe viperinis consitis,
Nihil ad salutem praestare spei humanae existimat.

Gaudet aris, gaudet templis, gaudet sanie victimae,
Gaudet falsis, gaudet stupris, gaudet belli sanguine,
Gaudet coeli conditorem ignorari gentibus.[3])

Inter tanta dum exsultat nostrae cladis funera,
Deo audit in excelsis nuntiari gloriam,
Et in terra pacem hominum voluntatis optimae.

---

[1]) G. ändert se tibi, unnötigerweise. [2]) So G.; Hs. post haec corpora. [3]) ignorare Hs.; ignorari a gentibus G.

Terret coetus angelorum laetus ista praedicans,
Terret Christum terris natum nuntians pastoribus,
Magnum populis hinc futurum desperatis gaudium.

Errat partes in diversas tantis rebus anxius,
Quaerit audax, et quis hic sit tali dignus nuntio,
Nihil ultra quam commune est terris ortum contuens.

Cernit tamen his quod Johannes in desertis praedicet,
Aquis mersans in Jordanis, cunctis poenitentiam.
Quam sequatur confessorum criminum remissio.

Inter turbas, quae frequenter mergebantur, accipit
Vocem e coelo praedicantem: meus est hic filius,
Hunc audite, hic dilectus.[1] in quo mihi complacet.

Cernit hominem, cernit corpus, quod Adae perlexerat,
Nihil ultra vox honoris afferebat desuper,
Scit terrenam subjacere mortis legi originem.

Ad temptandum multas artes priscae fraudis[2] commovet,
Quaerit audax tempus quid sit . .

Betrachten wir diese Hymnen etwas genauer, so ist das erste, was uns an denselben auffällt, der Umstand, daß I und II Abecedarien sind; ein neuer deutlicher Fingerzeig, daß wir die Entstehung der Hilarianischen Hymnen einer *Einwirkung des Ostens* zuzuschreiben haben, da wir Abecedarismus (und Akrostich) die gesammte christlich hellenische Poesie beherrschen sehen.

Können wir auch als Abfassungszeit der Hymnen die Zeit des Exils des Heiligen im Oriente festhalten? Darauf ist zu antworten: Für die Abfassung, sei es auch nur einzelner Hymnen, vor dem Exil fehlt uns jeder positive Anhaltspunkt. *Einzelne Hymnen sind von Hilarius jedenfalls während des Exiles verfaßt, der ganze Liber hymnorum aber ist von ihm erst nach dem Exil zusammengestellt worden.*

Der erste Teil dieser Behauptung rechtfertigt sich aus dem sog. Briefe des Heiligen an Abra, da es, mag der Text dieses Briefes echt oder unterschoben sein, feststehen dürfte, daß Hilarius aus dem Exile an seine Tochter schrieb und seinem Schreiben einen Morgen- und einen Abendhymnus beilegte. Beide Hymnen befinden sich, wenn sie von Hilarius (woran kaum zu zweifeln) in das Hymnar aufgenommen wurden, unter den ausgerissenen des Codex Arretinus.

Den zweiten Teil der Behauptung, daß der Liber hymnorum als ein Ganzes betrachtet für nachexilisch anzusehen ist, beweist Hymnus II

---

[1]) hinc dilectus Hs. [2]) fraudes Hs.



Strophe P R T V Y. Es geht nämlich aus diesen Strophen zunächst hervor, daß dieser Taufhymnus entweder von oder aber für eine weibliche Person gedichtet worden. Gamurrini entscheidet sich für ersteres. Zutreffend ist jedenfalls sein Beweis dafür, daß Hilarius diesen Hymnus seinem Liber hymnorum einverleibt habe, weil dieses sonst (da zwischen Hymnus I und dem Taufliede nur drei Blätter fehlen) höchstens 5 oder 6 Hymnen enthalten hätte. Wenn G. dagegen schreibt: Ex reliquis duobus hymnis (II III) primus a quadam neophyta doctrina et fide praestanti, proditus est. Ipsa enim de se loquitur praesertim strophe illa, qua suam ex fide noviter accepta laetitiam denunciat: Renata sum o vitae laetae exordia | Novisque vivo Christiana legibus, so hat dagegen schon L. Duchesne (Bulletin Critique 1887 n. 13) vollkommen zutreffend bemerkt: Rien n'empêche que saint Hilaire l'ait composé pour une personne déterminée, um so weniger, als wir ja wissen, daß dies bei Hilarius nichts Ungewöhnliches war, der für seine Tochter Abra zwei Hymnen in ähnlicher Weise geschrieben. Glücklicher ist G. wieder in Eruierung der Persönlichkeit, von der (wie er meint), oder vielmehr für die (wie wir glauben) dieser Hymnus geschrieben ist. An Abra kann hiebei wohl nicht gedacht werden; denn so wahrscheinlich es ist, daß dieselbe gleichzeitig mit ihrem Vater getauft wurde, ebenso unwahrscheinlich ist es, daß der Neophyt Hilarius, so tief er auch die christliche Heilslehre mochte erfaßt haben, und so sehr seine rhetorische Bildung ihn dazu befähigen mochte, schon damals, im Anfange seiner Bekehrung, ohne irgend ein Beispiel vor Augen zu haben, als der erste Abendländer christliche Hymnen gedichtet habe. Nach dem Fortfalle Abras bleibt dann allerdings nur die hl. Florentia übrig, die der Vita Fortunati zufolge von dem Heiligen zu Seleucia getauft, ihm bis nach Poitiers folgte. Reinkens rechnet S. 223 seiner Monographie den ganzen Zug zu „dem Schmucke heiliger Legenden", in welchem schon den jüngeren Zeitgenossen wie das Exil so auch die Heimfahrt des Hilarius geleuchtet habe. Die Trümmer des Liber hymnorum werden also auch das Gute haben, diesen Zug aus dem Leben des Hilarius wenigstens seiner Substanz nach dem Kreis der Sage zu entreißen und dem Reiche der Geschichte zurückzugeben. Dann kann aber auch das Hymnenbuch nur nachexilisch sein.

Gamurrini bezieht auf den zweiten und dritten der von ihm aufgefundenen Hymnen die Worte des Hilarius (Tract. in Ps. 65[1]): Audiat orantis populi consistens quis extra ecclesiam vocem, spectet celebrem hymnorum sonitum et inter divinorum quoque sacramentorum officia responsionem devotae confessionis accipiat. Necesse est terreri omnem adversantem, et bellari adversus diabolum vincique resurrectionis fide mortem tali exsultantis vocis nostrae,

[1]) *Migne* PL 9, 425.

ut dictum est, jubilo. In der That, wer namentlich den zweiten Hymnus sich vergegenwärtigt und damit diese Stelle zusammenhält, für den wird eine Beziehung beider auf einander etwas Bestechendes und Verlockendes haben. Und doch ist, wie es scheint, eine solche Beziehung in Abrede zu stellen. Die Sache hängt mit der anderen höchst wichtigen Frage zusammen, ob die Hymnen des Hilarius für den Gesang geschrieben und auch wirklich gesungen worden seien.

Gewöhnlich hat man beides ohne weitere Prüfung angenommen, obschon damit im Widerspruche zu stehen scheint, daß Ambrosius von dem christlichen Altertum allgemein für den Vater des liturgischen Hymnengesanges gehalten wurde. Man bemerke, daß die letzteren Worte zu der Aussage Isidors: Hilarius Gallus episcopus Pictaviensis hymnorum carmine floruit primus, keinen Widerspruch enthalten[1]). Reinkens beruft sich zum Beweise seiner Behauptung, daß die Hymnen des Hilarius „bestimmt waren, gesungen zu werden", auf den R. Westphal'schen Dichtercomponisten. „War nun in den zahlreichen Schulen der Musik bei den Griechen der lyrische Dichter zugleich der Componist seiner Lieder, waren Poesie und Musik unzertrennlich, so wird dies bei den ersten christlichen Dichtern ebenso der Fall gewesen sein. Und so dürfte der Schluß nicht ganz unberechtigt erscheinen, daß das Hymnenbuch des hl. Hilarius nicht blos griechisch-christliche Poesieen, sondern auch griechisch-christliche Sangweisen enthalten habe." Um das Ungerechtfertigte dieser Berufung darzuthun, dürfte indes ein Hinweis auf Prudentius genügen, der, als Hilarius seine Hymnen schrieb, das zehnte Lebensjahr bereits überschritten hatte, vielleicht dem zwanzigsten nicht mehr ferne stand, ein Argument, das noch verstärkt wird, wenn man bedenkt, daß Prudentius bereits das Beispiel des Ambrosius vor Augen hatte.

Die authentischen Hymnen des Hilarius, wie sie nun vorliegen, machen es vielmehr wahrscheinlich (für einen, den zweiten, ist dies ja gewiß), daß sie nicht unmittelbar für den liturgischen Gebrauch geschrieben waren.

Während die echten ambrosianischen Hymnen die Zahl von acht Strophen nie übersteigen, macht die abecedarische Anlage des ersten Hymnus diesen wegen seiner Länge ebensosehr zum liturgischen Gebrauche ungeschickt (ich wähle dieses Wort mit Absicht, um nicht zu viel zu beweisen), als es der Abecedarismus des Sedulius war, der, das Schicksal der Prudentianischen Hymnen teilend, erst spät und nur bruchstückweise in kirchlichen Gebrauch kam, für den er sich seines einfachen Metrums wegen noch besser eignete, als der erste Hymnus unter den Hilarianischen. Aehnlich mögen auch Hilarius' Hymnen später in Gebrauch genommen worden

[1]) Wer die ganze Stelle liest, wird vielmehr finden, daß auch sie Ambrosius die Priorität des Hymnengesanges zuerkennt. Vgl. Ebert S. 165 Anm. 1.



sein, wenn wir mit Bähr[1]) die Worte des vierten Concils von Toledo (633) dahin verstehen wollen.

Auch die Stelle des Hieronymus (Comm. in Gal. lib. 2 init.[2]) verdient hierher bezogen zu werden: Hilarius, latinae eloquentiae Rhodanus, Gallus ipse et Pictavis genitus in hymnorum carmine Gallos indociles vocat. Verbindet man (der Contezt läßt die Sache streng genommen ebenso dunkel als der Text) in hymnorum carmine mit indociles, und übersetzt man: Hilarius nennt die Gallier ungelehrig zum Hymnengesange, so würde daraus folgen, daß er sich zwar bemüht habe, den Hymnengesang einzuführen, aber ohne gerade von seinem Erfolge befriedigt zu sein; bezieht man aber in hymnorum carmine mit Gamburrini zu vocat und überträgt man: Hilarius nennt in einem seiner Hymnen die Gallier ungelehrig, so wäre das ein neues Moment zum Beweise, daß er seine Hymnen nicht zum liturgischen Gebrauche bestimmt hatte, da er schwerlich den Galliern zugemutet hat, das Geständnis ihrer eigenen Ungelehrigkeit feierlich abzusingen. Auch die schon oben angeführte Stelle des Hilarius selbst: spectet celebrem hymnorum sonum etc. kann hiemit nicht im Widerspruche stehen, schon deshalb nicht, weil es völlig im Unklaren bleibt (und dasselbe gilt von der soeben besprochenen Aeußerung des Hieronymus, wenn man ihr den ersten Sinn beilegt), ob wir unter den hymni Hymnen im eigentlichen Sinne des Wortes oder aber die Psalmen zu verstehen haben, die noch von Augustin unterschiedslos als hymni bezeichnet werden.

Indessen dürften solche immerhin sehr unbestimmte Aeußerungen wenig Gewicht beanspruchen im Vergleich zu der Beschaffenheit der Hilarianischen Hymnen selbst. Leider sind dieser zu wenige, um einen ganz sicheren Schluß zu gestatten, da es immerhin möglich ist, daß die verlorenen sich sehr von den geretteten unterscheiden.

Es erübrigt noch die Frage, wie sich die mancherlei dem Hilarius beigelegten Hymnen zu den unzweifelhaft echten verhalten; bei welchen die Wahrscheinlichkeit einer solchen Attribution eine Stärkung, bei welchen sie im Gegenteile eine Einbuße erleidet. Den besten Anhaltspunkt bieten zur Beantwortung dieser Frage jedenfalls die metrischen Eigentümlichkeiten der echten Hilariushymnen. Ich kann mich natürlich an diesem Orte nicht in eine detaillierte und erschöpfende Untersuchung dieser rhythmischen Verhältnisse einlassen; nur in Umrissen sind die wichtigsten Resultate zu verzeichnen, zu denen eine solche führen würde.

Diejenigen, welche bei Hilarius einen classisch-correcten Versbau voraussetzten und aus dieser willkürlichen Voraussetzung heraus die ihm vin-

[1]) Die Aehnlichkeit der Stelle mit den im Taufhymnus enthaltenen Gedanken erklärt sich wohl ganz zur Genüge daraus, daß Hilarius in letzterem jene Gedanken aussprach, die ihm aus der Liturgie der Taufhandlung geläufig waren. [2]) *Migne* PL 26, 355.

dicierten Stücke beurteilten[1]), dürften durch die vorliegenden drei Hymnen sich wenig erbaut fühlen, und wäre es gar nicht undenkbar, daß unter Umkehr des richtigen Verfahrens auch diese Hymnen als Fälschungen verworfen würden, weil dieselben den vorgefaßten Meinungen gewisser Metriker nicht entsprechen. Le mètre, äußert sich nicht unrichtig Duchesne aaO., comporte des licences analogues à celles dont Commodien use si largement. Il est cependant reconnaissable.

Das Metrum des ersten Hymnus besteht aus einer vierzeiligen Strophe, die je einem glykoneischen Verse einen Asklepiadeus minor folgen läßt, eine Strophe, wie sie von christlich-römischen Dichtern ähnlich nur bei Prudentius vorkommt Während so dieser Hymnus einerseits durch die Wahl des Metrums am meisten der classischen Lyrik sich nähert, ist gerade er es, in dem jene gewissen „Freiheiten" sich am meisten häufen, indem kurze Silben durch den Versictus zu langen werden: Déi (M 1) caperé (E 1) genité (B 1), lange Sylben in der Thesis corripiert erscheinen: tuĭ (D 2) cunctŏrum (Q 2) quĭ eras (S 4), und der Hiatus sich förmlich häuft: verum ut (G 2) se ut (H 4) vivam imaginem (k 2) duum unitas (O 1) qui eras (S 4) usw., so daß, ganz abgesehen von anderen Unregelmäßigkeiten, die uns hier zu weit führen würden, Hilarius, was Reinheit der Verse nach classischen Begriffen angeht, sich mit Ambrosius jedenfalls nicht messen kann[2]).

Der zweite Hymnus besteht aus jambischen Senaren; die Cäsur ist in denselben wohl beobachtet, die Auflösung jeder Länge in eine Doppelkürze, aber auch die Ersetzung jeder Kürze durch eine Länge mit Ausnahme der letzten gestattet. Die oben bezeichneten Licenzen kommen auch hier vor, ohne sich indes in gleicher Weise zu häufen.

Der dritte Hymnus ist in trochäischen Tetrametern geschrieben, in denen jede Kürze mit Ausnahme der letzten durch eine Länge, jede Länge durch eine Doppelkürze vertreten werden kann. Merkwürdiger Weise zeigt sich zwischen den beiden letzten Hymnen und dem ersten ein auffallender Unterschied rücksichtlich ihres Verhaltens gegenüber dem Wortaccente. Denn während sich von I etwas ähnliches nicht behaupten läßt, gehören II und III ganz entschieden jener poetischen Compromißgattung

---

[1]) So ist Ebert aaO. S. 129 Anm. 3 der Meinung: „Auch von dem bekannten Morgenhymnus Lucis largitor läßt sich die Authenticität ganz und gar nicht nachweisen, vielmehr spricht vieles dagegen, namentlich auch die metrischen Verstöße." Im Gegenteile, diese würden dafür sprechen. [2]) Der „Freiheiten" sind übrigens so viele, daß man sich des Zweifels nicht erwehren kann, ob die Hs. wohl correct sei, oder ob G. dieselbe überall richtig gelesen bezw. reproduciert habe, vgl. seine offenbar irrige Lesung nascens st. nasceris oben S. 360 A. 1; in seinen Prolegomenen u. Noten fehlt es nicht an mancherlei Druck- u. Schreibfehlern. Anmerk. der Red.

an, die wir in der Kaiserzeit aufkommen sehen und die auf gute Versteile nur solche Silben erlaubt, die auch den Redeaccent haben. Von dieser Regel ist im letzten und vorletzten Hymnus nur sehr selten, im vorletzten eigentlich nur im ersten Jambus eine Ausnahme bemerklich: gaudés, ibát, kandéns.

Nach dem Gesagten spräche der erste Anschein am meisten zu Gunsten der Echtheit des Abra-Abendhymnus: Ad coeli clara non sum dignus sidera etc., der außer Cardinal Angelo Mai eigentlich keinen Beschützer gefunden. Die Gründe, mit denen die Echtheit des Hymnus bisher beanstandet worden, sind allerdings derart, daß sie wenig Vertrauen zu erwecken vermögen. Sie sind sämmtlich nichts als mehr oder minder gelungene Umschreibungen dessen, was schon Constant gegen denselben eingewandt (Migne PL 10, 554). Nun ist aber der Hymnus ein Abecedarius wie die echten Hilarianer, er besteht aus jambischen Senaren (nicht sapphischen Strophen, wie Mone I 391 und Kayser I 69 behaupten), deren je drei von einem Adonius gefolgt sind, und bei denen die vorletzte Silbe auch jedesmal eine Kürze darstellt. Mit Zuhülfenahme derselben Licenzen, wie wir sie namentlich an dem ersten Hymnus des Hilarius nachwiesen, ließe sich auch die metrische Analogie dieses Hymnus mit dem zweiten aufrecht erhalten; indes würden sich diese Licenzen doch in bedenklicher Weise häufen, während sich andererseits das Lied auf das nach dem bloßen Wortaccent gebildete Schema ´ ◡◡ ´ ◡ —́ ◡◡◡ —́ ◡◡ ohne jeden Anstand lesen läßt. Es scheint also umgekehrt die äußerliche Aehnlichkeit mit den Hilarianischen Abecedarien, verbunden mit dem Umstande, daß das Lied ein Abendhymnus war, die Meinung veranlaßt zu haben, als sei dies der von Hilarius an Abra übersandte Hymnus[1]).

Der schöne Morgenhymnus Lucis largitor hat am meisten Gnade und die meisten Verteidiger seiner Echtheit gefunden. Nur Reinkens und Ebert sprechen sich gegen die Echtheit aus, doch wird Reinkens durch Ebert aaO., Ebert aber durch die neuentdeckten Hymnen des Hilarius völlig widerlegt. Dennoch sind gerade die neuen Hymnen die Hauptfeinde des Morgenhymnus, der entschieden mehr für liturgischen Gebrauch gedichtet erscheint und der mit seinen acht Strophen, da er als Werk des Ambrosius nicht beglaubigt werden kann, der nachambrosianischen Zeit angehören dürfte.

Das gleiche muß gegen die drei kleinen Morgenhymnen des mozarabischen Breviers geltend gemacht werden, es sei denn, daß sie sich als Stücke eines größeren Hymnus nachweisen ließen.

Dagegen legen die neu entdeckten Hymnen ein neues Gewicht zu

---

[1]) Die vier bei Kayser I 68 abgedruckten Strophen dieses Hymnus sind aber nicht die vier ersten, wie Kayser meint, sondern die zwei ersten und die zwei letzten, wie die Mauriner richtig angeben, was ja schon die Initialen A B Y (K. druckt freilich Hymnum) Z hätten klar machen müssen.



Gunsten des Hymnus Hymnum dicat etc. in die Wage, den das Antiphonarium Bemboriense als Hilarianer angiebt, der indes als solcher nicht mit der gleichen Sorgfalt geprüft worden ist.

Guido M. Treves S. J.

Nachträgliches zur Orientierung in der Sündfluthfrage. Zu der mit Lebhaftigkeit in verschiedenen französischen Zeitschriften geführten Controverse über die Ausdehnung der Sündfluth äußert sich wiederum P. Brucker, der eifrige Vertheidiger der ethnologischen Allgemeinheit der Fluth, in einem Artikel der Revue des questions scientifiques (juillet 1887), der eine Antwort auf die beiden Artikel seines wissenschaftlichen Gegners Abbé Robert enthält und den Titel führt: Observations sur la réponse de M. l'abbé Robert[1]). Indem wir von den Einzelheiten der Debatte, die von den beiden gewandten Kämpfern begreiflich mit wechselndem Glücke geführt wird, an dieser Stelle absehen, möchten wir nur in einigen kurzen Bemerkungen zu der Arbeit Brucker's darthun, daß auch durch die neuesten Ausführungen desselben die Stellung, welche wir zur Sündfluthfrage in dieser Zeitschrift (11, 1887, 631 ff.) genommen, in keiner Weise gefährdet wird.

Vor allem müssen wir wieder hervorheben, daß die Thatsächlichkeit einer ethnologischen Beschränkung der Sündfluth bis jetzt nicht als bewiesen gelten kann, daß aber auch gegen die etwaige Möglichkeit einer solchen Beschränkung noch gar nichts vorliege. P. Brucker scheint uns fast immer unter der Voraussetzung zu argumentieren, alle Gegner der älteren und mittleren Sentenz über die Sündfluth vertheidigten die ethnologische Nichtallgemeinheit der Fluth einfachhin als Thatsache. In der Formulierung, welche die dritte Sentenz auf diese Weise bei dem geschätzten Auctor erhält, ist dieselbe freilich vor der Hand nicht sehr schwer zu bekämpfen; wir selbst haben in unserer Abhandlung jene Formulierung als eine minder glückliche und jedenfalls verfrühte bezeichnet. Aber wollte sich der geschickte Vertheidiger der Allgemeinheit der Sündfluth, entsprechend seiner sonst so ausgebreiteten Belesenheit, etwas genauer und vollständiger bei den nicht wenigen Gegnern der älteren Sentenzen umsehen, besonders auch bei dem einen oder anderen der deutschen Auctoren, deren er freilich auf S. 9 seiner „Bemerkungen" in wenig verbindlicher Weise gedenkt: so würde er wohl bald zur Einsicht gelangen, wie unvollständig und geradezu unrichtig er am Schluße seines Artikels die neueste Sündfluthhypothese einfachhin charakterisiert als „eine Schrifterklärung, welche ganze Völker, vielleicht die Mehrzahl der Menschen, der Fluthkatastrophe entrückt", als „eine Schrifterklärung, die sich nur mühsam und (wie ihm scheint)

[1]) Auch separat ausgegeben mit dem Titel: Encore l'universalité du déluge. Par Jos. Brucker S. J.



erfolglos des Vorwurfes zu erwehren sucht, gegen Schrift und Tradition zu verstoßen usw."

Unter den Vertheidigern der neuesten Sündfluthhypothese sind allerdings einige Auctoren, die, wenigstens in dem einen oder anderen ihrer Beweisversuche, für die thatsächliche Nichtallgemeinheit der Sündfluth auch in Bezug auf die Menschen eintreten. Aber andere, und wohl die Mehrzahl derselben, anerkennen offen die Unzulänglichkeit der bis jetzt erbrachten Beweise für eine wirkliche Beschränkung der Sündfluth auf einen Theil der Menschen und hüten sich deshalb wohl, letztere zu behaupten; nicht minder klar durchschauen sie jedoch die Unsicherheit der Beweise für die Allgemeinheit der Sündfluth und behalten deshalb bis auf weiteres den nur partiellen Untergang der Menschheit in der Sündfluth als eine Möglichkeit im Auge, die bis jetzt wissenschaftlich nicht beseitigt worden ist. Die Vertheidiger der dritten und neuesten Sündfluthhypothese gehören also zwei verschiedenen Richtungen an, die nicht miteinander zu vermengen sind.

Bei der Vorstellung, die P. Brucker sich von den Vertheidigern und Freunden der neuen Sündfluthhypothese im allgemeinen gebildet zu haben scheint, war es auch natürlich nicht zu vermeiden, daß er manchmal nicht blos die eigenthümlichen Argumente seines nächsten Gegners, sondern die neue Hypothese als solche mit seinen Gegenbeweisen zu treffen glaubte. Wenn nun schon mehrere seiner Angriffe auf die entsprechenden Argumente Abbé Robert's als mißglückt zu bezeichnen sind, so fehlt denselben, wenn sie die Widerlegung der dritten Sentenz im ganzen bezwecken, durchschlagende Beweiskraft, weil sie an dem innerlichen Fehler falscher Voraussetzungen kranken. Hier nur einige Beispiele.

Im ersten Theile der „Bemerkungen" wird an erster Stelle unter dem Titel L'universalité restreinte aux hommes die Robert'sche Auffassung des Sündfluthtextes bekämpft. Wenn man diese Auffassung wirklich so urgiert, daß der Text, in sich betrachtet, nicht die geringste Einschränkung der Fluth andeute, weder in Bezug auf die Erde, noch in Bezug auf Thiere und Menschen: so ist das keineswegs die allgemeine Auffassung bei den Gegnern der zwei älteren Sentenzen[1]). Sollte sich also auch aus dieser Auffassung wirklich ein so unausweichliches Dilemma gegen Abbé Robert ergeben, wie P. Brucker auf S. 3 seiner „Bemerkungen" annimmt: gegen die neueste Sündfluthhypothese als solche ist ein Cornutus, wie der dort aufgestellte, jedenfalls nicht zu verwenden. Die ganze Voraussetzung des Beweises trifft nicht zu, mithin sind die Folgerungen auf S. 3—8 gegenüber jener Hypothese hinfällig.

Nicht glücklicher ist der zweite Beweisversuch dieser ersten Abtheilung (S. 8—11), welcher den Titel führt: Le point de vue subjectif. Gerade hier zeigt es sich, wie wünschenswerth es wäre, daß der beredte Verthei-

[1]) Vgl. unseren obigen Artikel unter I A.

diger der Universalität der Sündfluth die deutschen Auctoren etwas mehr consultiert hätte. Er würde dann zunächst das Argument, welches er hier bekämpft, gewiß nicht für ein „neues" gehalten haben; dasselbe wurde bereits vor Jahren ausführlich dargelegt. Noch viel weniger würde er geglaubt haben, dieses Argument mit einem harmlosen Scherze über den dem Vertheidiger der neuen Hypothese so hochwillkommenen pigeon voyageur abthun zu können. Ebensogut, wie an die Adresse der letzteren, hätte nämlich der Scherz an die der Vertreter der mittleren Sentenz gerichtet werden können, da diese ganz dasselbe Argument für sich in Anspruch nehmen; nur daß denselben bei ihnen jene Inconsequenz anhaftet, die auch P. Brucker hier wieder befürwortet. Gegenstandslos aber wird gegenüber den Vertretern der neuen Sentenz im allgemeinen die Anklage, die hier gegen Abbé Robert im besonderen erhoben wird, er gerathe mit sich selbst in unvereinbaren Widerspruch; vorher behaupte er, der Sündfluthtext enthalte nicht die geringste Andeutung irgend welcher Einschränkung, jetzt aber wolle er auf einmal an allen Stellen des Fluthberichtes den Ausdruck „die ganze Erde" und ähnliche allgemeine Wendungen im beschränkteren Sinne erklären, nachdem er diesen Sinn in einem nebensächlichen Theile des Berichtes aufgefunden. Denn auch hier gilt, was wir schon oben bemerken mußten: die Non-universalistes im allgemeinen, die P. Brucker an dieser Stelle im Auge hat und „deren These (nach ihm) ihr frappantestes Argument in so nebensächlichem Detail suchen muß", brauchen sich nicht zu beunruhigen wegen solcher Angriffe, die schließlich nur auf eine, wenn auch sehr geschickt ausgeführte Vermengung und Verwechselung der gegnerischen Beweise hinauslaufen, d. h. die besondere Beweismethode des nächsten Gegners wird mit dem Beweisgange identificiert, den die Vertreter der neuesten Sündfluthhypothese im allgemeinen befolgen. Selbst wenn also die von Abbé Robert beliebte Form des Beweises ex sensu restricto jene ironische Abfertigung verdient hätte — was wir nicht zugeben — so erforderte die wissenschaftliche Objectivität, nun auch die andere Form desselben Beweises, deren sich die Vertreter der dritten Sentenz ebensogut bedienen wie die der mittleren, auf ihre Beweiskraft zu untersuchen. Hierfür waren unter anderen zu vergleichen Dr. R e u s ch, „Bibel und Natur", und zwar schon in den ältesten Auflagen zB. der zweiten von 1866, P. von H u m m e l a u e r in den Stimmen aus M.-L. von 1879, namentlich auch Dr. S ch ä f e r, Das Diluvium in der Bibel (Frankfurt 1883); ebenso Jean d'E s t i e n n e in der Revue des questions scientifiques von 1881 und 1882. Der Kürze halber verweisen wir auf unseren Artikel „Zur Orientierung ꝛc.", wo wir unter I A ad 1 b angedeutet haben, wie e i n e R e i h e von Stellen a u s a l l e n T h e i l e n d e s S ü n d f l u t h b e r i ch t e s den sehr relativen Charakter der Erzählung eines Augenzeugen an sich trägt. Von einer vorherigen Ausschließung des sensus restrictus ist hier keine Rede; mithin enthält der Beweis, den man denselben entnimmt, nicht den ge-

ringsten Widerspruch in sich, es sei denn, daß man, um mit P. Brucker die Möglichkeit einer ethnologischen Nichtallgemeinheit der Sündfluth auszuschließen, die Behauptung aufstellt, ungeachtet der stärksten, scheinbar ganz allgemeinen Ausdrücke, die sich zB. in Cap. VII der Genesis, Vers 14—24 so auffallend gehäuft finden, könne oder müsse man die Ueberfluthung der Erde und den Untergang aller Thiere im relativen Sinne verstehen, aber der Untergang aller Menschen müsse jedenfalls im absoluten Sinne genommen werden. Kurz, der Versuch kann unmöglich glücken, wenn ein Vertheidiger der mittleren Sentenz die der eigenen Partei anhaftenden Widersprüche und Inconsequenzen in jener Hypothese wiederfinden will, die ihrem Wesen nach nichts anderes ist, als die aller Inconsequenzen entledigte Annahme einer geographisch beschränkten Sündfluth.

Ganz einverstanden aber sind wir mit P. Brucker, wenn er mit großem Nachdrucke betont, aus dem relativen Sinne, den die Ausdrücke „die ganze Erde", „alle Menschen" usw. an vielen Stellen der hl. Schrift haben, folge keineswegs, daß man nun diesen Ausdrücken in jedem Falle und nach Belieben einen solchen Sinn unterlegen könne. Nur möge sich kein Leser der Brucker'schen „Bemerkungen" einer Täuschung hingeben, als ob etwa die Vertheidiger der neuen Hypothese nicht den gleichen Grundsatz aufrecht hielten und praktisch befolgten. Denn aus dem häufigen Vorkommen jenes mehr beschränkten Sinnes allgemeiner Ausdrücke in der hl. Schrift folgern sie zunächst nur, daß die bei vielen Vertheidigern der alten Ansicht so geläufige Berufung auf die Worte omnis terra, universi homines etc. im Fluthberichte nur einen Scheinbeweis für die Allgemeinheit der Sündfluth abgibt. Nachdem sie so aus dem Sprachgebrauche der biblischen Schriftsteller die Möglichkeit, bzw. die Wahrscheinlichkeit abgeleitet haben, daß auch in der Sündflutherzählung ein ähnlicher Sprachgebrauch vorliege, zeigen sie dann — ganz wie P. Brucker verlangt — aus dem Texte und Contexte der Erzählung, daß dieses wirklich der Fall sei[1]).

An dritter Stelle folgt auf S. 11—15 der „Bemerkungen" Le plan de la Genèse als „das große Argument Abbé Motais'", das „in seiner geistreichen und glänzenden Form anfänglich eine gute Anzahl der Leser Motais' geblendet habe." Indes wurde dieses Argument nebst mehreren ähnlichen schon im Jahre 1879 von P. v. Hummelauer[2]) als ein Hauptbeweis der frühesten Vertreter der neuen Hypothese ausführlich dargelegt. Und schon damals fanden sich mehrere ebendaselbst genannte Auctoren veranlaßt, die Möglichkeit einer anthropologischen Nichtallgemeinheit der Sündfluth anzuerkennen. Wir brauchen übrigens nicht zu bemerken, daß wir nicht für gewisse Uebertreibungen einstehen, die

---

[1]) Vgl. unsere „Orientierung" I A ad 1 a und b. [2]) Stimmen aus M.-L. 16 (1879 I), 396—406.

Abbé Motais in seine Darlegung des Planes der Genesis einfließen läßt. Daß dieselben keineswegs den Vertretern der anderen Ansicht gemeinsam sind, zeigt ein Blick auf die Abhandlung P. v. Hummelauers; auch in unserer „Orientierung" über den Stand der Sündfluthfrage wird man dieselbe vergebens suchen. Wenn sich also P. Brucker auf S. 15 zu dem freilich noch fraglichen Schluße berechtigt glaubt, daß „trotz der vereinten Anstrengungen von Abbé Motais und Abbé Robert der inspirierte Bericht der Genesis nach wie vor in die neueste Auffassung sich gar nicht fügen wolle", so bitten wir ihn, seine kritischen Studien auch auf die mehr nüchterne Beweismethode auszudehnen, die er in den hier angegebenen Arbeiten über die Sündfluth finden wird.

Im zweiten Theile, S. 22—36, wendet sich der Verfasser gegen die Erwiderungen Abbé Robert's auf seinen Traditionsbeweis. Wir haben an dem, was wir in unserm frühern Artikel über die Vorzüge und Mängel dieses Beweises gesagt haben, nichts zu ändern und nichts hinzuzufügen. So lange die Gegner der neuesten Hypothese ihren Traditionsbeweis nicht vollständiger und wissenschaftlicher führen, als es bis jetzt geschehen, und so lange andererseits die Vertheidiger dieser Hypothese sich nicht auf eine genauere und solide dogmatische Prüfung des Väterzeugnisses einlassen, wird die Frage über die Universalität der Sündfluth wohl kaum mit wissenschaftlicher Sicherheit entschieden werden.

Was endlich die dritte Abtheilung der „Bemerkungen", S. 36 bis 42 betrifft, in welcher P. Brucker wiederum, wie in seinem früheren Artikel, die Schwäche der profanwissenschaftlichen „Beweise" für die anthropologische Beschränkung der Sündfluth nachzuweisen sucht: so ist auch hier dieselbe Unterscheidung am Platze, von der oben die Rede war. Jene sogenannten Beweise, besser Beweisversuche, sind ohne Zweifel noch durchaus ungenügend, wenn jemand mit denselben die anthropologische Nichtallgemeinheit der Sündfluth bereits als Thatsache feststellen will; aber dieselben Beweise, freilich in etwas anderer Form und in größerer Vollständigkeit, als sie hier bei P. Brucker vorliegen, bieten dem aufmerksam prüfenden Exegeten des Sündfluthberichtes gewichtige Gründe, die Möglichkeit einer ethnologischen Einschränkung der Fluth, die sich auch anderweitig bis jetzt nicht ausschließen läßt, sehr wohl im Auge zu behalten; letzteres um so mehr, als sich die Anzeichen der großen Verbreitung der prähistorischen Menschen und damit die Schwierigkeiten der mittleren Sündfluthhypothese täglich mehren. Es ist sehr bedenklich, unter diesen Umständen eine weder von der hl. Schrift, noch von der Tradition klar und bestimmt geforderte Textauffassung als die allein zulässige und kirchlich erlaubte zu proclamieren, da man dieselbe vielleicht nach wenigen Jahren vor unleugbaren Resultaten der wissenschaftlichen Forschung wird zurückziehen müssen. Eine solche, den Ruf der kirchlichen Wissenschaft stets in bedauerlicher Weise schädigende Fatalität ist hingegen bei Annahme der neuesten Sündfluthhypothese in der von uns befürworteten gemäßigteren Form nicht zu

befürchten. Wir brauchen für unsere Behauptung nicht auf längst bekannte und von den Gegnern der Kirche hinlänglich beleuchtete Beispiele zurückzugreifen. Unsere Sündfluthfrage selbst bietet uns hierfür lehrreiche Fälle. So hat zB., um noch einen der deutschen Vertreter der dritten Sentenz namhaft zu machen, vor zehn Jahren Dr. A. Scholz[1]) mit einigen wenigen sehr maßvoll gehaltenen Bemerkungen auf die Möglichkeit hingewiesen, daß der biblische Bericht von der Sündfluth vielleicht nur eine geographisch wie ethnographisch beschränkte Fluthkatastrophe zur Darstellung bringe. Eine ganz unbedeutende paläontologische Ungenauigkeit abgerechnet, wüßten wir nicht, daß diese Vertretung der neuesten Hypothese durch irgend einen theologisch sicheren Gegenbeweis widerlegt oder durch irgend ein Resultat der Profanwissenschaften gefährdet sei; und doch sind seit dem Erscheinen jener Schrift bereits zehn Jahre verstrichen, die eine Fülle von neuen, früher ungeahnten Thatsachen auf dem Gebiete der Paläanthropologie an das Licht gebracht haben. Hingegen ist kaum ein Jahr vergangen, seit P. Brucker in seinem L'universalité du déluge den Versuch gemacht, den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit von der mittleren Sündfluthhypothese auf die dritte und neueste Hypothese in der Sündfluthfrage abzuwälzen: und schon sehen wir ihn mehr und mehr vom Standpunkte der mittleren Sentenz auf den der alten sich zurückziehen[2]). Wenn dies nun auch insofern für ihn ehrenvoll ist, als er sich auf diese Weise seine logische und exegetische Consequenz wahrt, die ihm bei längerer Vertheidigung jener mittleren Hypothese verloren zu gehen drohte: so können wir doch nicht umhin, im Hinblick auf die naturwissenschaftlichen und exegetischen Schwierigkeiten der alten Sentenz das Zurückweichen P. Brucker's auf einen solchen Standpunkt sehr mißlich zu finden. Wir glauben, wer sich einmal die ungeheuerlichen Consequenzen einer geographisch allgemeinen Erdüberfluthung genau und im einzelnen betrachtet und dabei nicht die gesunden Principien vergißt, welche die Theologie und Exegese von jeher über eine unvorsichtige Postulierung von Wundern aufgestellt hat, dem dürfte dieses Zurückgehen auf den Standpunkt der Alten dermaßen bedenklich erscheinen, daß er sich vielleicht wieder

---

[1]) Die Keilschrift-Urkunden und die Genesis, Würzburg 1877. [2]) P. Brucker selbst schien uns schon früher zur alten Sentenz abschwenken zu wollen, da er in seiner ersten Abhandlung erklärte, „die Hauptschwierigkeit“ gegen eine absolute Allgemeinheit der Fluth bestehe in der Ueberfluthung der höchsten Berge; diese Schwierigkeit lasse sich aber beseitigen mit einer schon vom hl. Ephrem in Vorschlag gebrachten „momentanen Hebung und Senkung“ usw. — Jetzt erklärt er bereits ausdrücklich, es sei ihm hier nicht darum zu thun, die Hypothese von der Beschränkung der Sündfluth auf die bewohnten Länder zu vertheidigen. „Dieses System sei ihm gleichgiltig; er habe schon früher gesagt, daß er es nicht für nothwendig halte, um die naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten gegen die Sündfluth zu lösen“ (S. 2). Die Schwenkung scheint also beinahe vollzogen.

und wieder die Frage vorlegen wird: Was ist am Ende theologisch bedenklicher, die Wiederaufnahme einer von zahlreichen, und zwar den besten Auctoritäten aufgegebenen Sentenz, die uns zurückwirft in ein wahres Labyrinth von Schwierigkeiten — oder aber die theologisch nicht widerlegte und naturwissenschaftlich unwiderlegbare Annahme, daß die geographisch beschränkte Sündfluth möglicherweise auch ethnographisch nicht allgemein gewesen?

A. Breitung S. J.

War Louis de la Forge Occasionalist? Die biographischen Nachrichten, welche über L. d. l. F. uns erhalten wurden, sind ungemein spärlich. H. Seyfarth, der jüngst eine kleine Studie über denselben veröffentlichte[1]), um dessen Stellung zum Occasionalismus genauer zu bestimmen, konnte nur die folgenden auffinden. L. d. l. F. wurde im 17. Jahrhundert zu Paris geboren (sein gleich zu nennendes Hauptwerk wurde 1658 geschrieben und 1665 gedruckt[2]); er war Doctor der Medicin und Physiolog und übte in Saumur die ärztliche Praxis. Daß er Verächter der Scholastik und eifriger Anhänger und Vertheidiger der Cartesianischen Philosophie war, beweist jede Seite, die er geschrieben. Unter den drei Schriften[3]), die wir aus seiner Hand besitzen, ist die psychologische Abhandlung De mente humana, die ursprünglich in französischer Sprache verfaßt, von J. Flayder ins Lateinische übersetzt und öfter (1674 auch in Bremen) aufgelegt wurde, die umfangreichste und wichtigste. Sie enthält eine ziemlich vollständige, auf Cartesianischen Principien aufgebaute Psychologie und trägt auch thatsächlich die ganze Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit, die dieser philosophischen Schule eigen ist, an sich. Hier ist es nun, wo L. d. l. F. den occasionalistischen Gedanken ziemlich klar und bestimmt ausspricht.

Es muß bemerkt werden, daß die occasionalistische Theorie nicht auf die Wechselwirkung zwischen Körper und Geist im Menschen beschränkt, sondern gewöhnlich auf alles Geschehen in der Natur ausgedehnt wird.

---

[1]) Louis de la Forge und seine Stellung im Occasionalismus. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie von Dr. Heinrich Seyfarth. Gotha, Behrend, 1887. 59 S. 8°. [2]) Weil L. d. l. F.'s langjähriger Freund und Vertrauter Jacob Gusset den Druck dieser Schrift ausdrücklich ins Jahr 1665 verlegt, so ist die Angabe derer, welche dieselbe 1661, wie auch derer, welche sie 1666 erscheinen lassen, dementsprechend zu berichtigen. Vgl. Seyfarth aaO. S. 7 Anm. [3]) 1. Anmerkungen zu Cartesius' Schrift De homine. 2. Eine längere Praefatio zur folgenden Schrift, in qua auctor ostendit consensum doctrinae s. Augustini cum sententia D. Descartes de natura animae. 3. Tractatus de mente humana, eius facultatibus et functionibus, nec non de eiusdem unione cum corpore secundum principia Renati Descartes.



Die Frage, die L. d. l. F. im 16. Capitel des genannten Werkes beschäftigt, wie nämlich Geist und Körper, die im Menschen auf das innigste vereiniget sind, auf einander einwirken können, führt ihn auf die Frage nach der Ursache der in der Körperwelt vorhandenen Bewegung. Nachdem er durch eine Reihe willkürlicher Behauptungen und klaffender Paralogismen zum Satze gekommen, daß ein Körper weder sich selbst in Bewegung setzen, noch von einem anderen Körper bewegt werden könne, gibt er (n. 12) nach seiner Auffassung die eigentliche Ursache der kosmischen Bewegung an. Die geschaffenen Dinge, so lehrt er, mögen sie nun körperliche oder geistige Substanzen sein, sind dadurch Ursache der Bewegung, daß sie (die Körper durch ihren Stoß gegen andere Körper, die Geister durch ihr Wollen) Gott, die erste Ursache, bestimmen, seine bewegende Kraft auf die Körper einwirken zu lassen, die er ohne die bezeichnete Dazwischenkunft der geschaffenen Dinge nicht in Bewegung gesetzt hätte. Da haben wir ganz genau den occasionalistischen Gedanken, den er in der folgenden Nummer (13) noch einmal ausspricht, obwohl er den Namen occasio hier noch nicht gebraucht. Er nennt die Geschöpfe im Gegentheil noch Ursachen (causae particulares) und schreibt ihnen bewegende Kraft zu, die sie aber äußern non producendo novum motum in universo, verum determinando tantum primam causam ad exercendam suam vim in tale aut tale subiectum; und wieder: non quod revera producant aliquam qualitatem impressam . . verum quod determinent et obligent causam primam ad applicandam vim suam et virtutem motricem ad corpora, in quae eam sine iis non exercuisset. Weil er also die mechanische Bewegung, d. i. nach ihm alles Werden und Geschehen in der Körperwelt anders nicht zu erklären vermochte, führte er dasselbe auf Gott als die erste und einzige Ursache zurück. In diesem Punkte geht der Schüler über seinen Meister hinaus, so sehr er sich auch (n. 13) bemüht, den Occasionalismus aus Descartes herauszulesen. Er zieht die Consequenz, die im System grundgelegt war, die sich aber Descartes selbst noch nicht klar gemacht hatte.

Nicht so bestimmt spricht unser Philosoph über die Ursache der wechselseitigen Abhängigkeit der Thätigkeiten des Geistes und des Körpers. Er mag hier, wo der Occasionalismus sein eigentliches Feld hat, die Theorie streifen, theilweise auch aussprechen, bis zum vollendeten, strengen Occasionalismus ist er sicher nicht vorgedrungen.

Der eigentliche Occasionalismus in seiner strengeren Fassung spricht den geschaffenen Dingen, den sog. zweiten Ursachen, jegliches Wirken, jede eigene Thätigkeit ab, und führt alle Erscheinungen in der Schöpfung, selbst die Thätigkeiten des Geistes, auf Gott, als die erste und einzige Wirkursache, zurück. Die geschaffenen Dinge bieten nur Gelegenheit zu einem stets sich wiederholenden Eingreifen Gottes. Und was im besondern die Thätigkeiten des Geistes und Körpers im Menschen betrifft, so sind auch diese von Gott verursacht. Die scheinbare Wechselwirkung zwischen

Körper und Geist erklärt sich so, daß Gott bei Gelegenheit eines physischen Vorganges eine entsprechende körperliche Bewegung bewirkt und umgekehrt, so zwar, daß sich das Eingreifen Gottes jedesmal erneuert. L. d. l. F. erklärt nun die Thätigkeiten der Seele und die Bewegungen des Körpers aus immanenter Kraft und steht darin der strengeren Fassung des Occasionalismus noch fern; ob diese Thätigkeiten und Bewegungen sich aber wechselseitig veranlassen und bewirken, oder ob die Bewegungen des Körpers blos Gelegenheiten sind, bei welchen sich durch Gottes Anordnung entsprechende Gedanken und Gefühle der Seele einstellen und umgekehrt, ist aus diesem Buche nicht klar (vgl. § 14 ff.). Er spricht viel von Wechselwirkung des Körpers und des Geistes, er sagt auch, daß diese Wechselwirkung durch Vermittlung der im Cartesianischen Systeme so hochwichtigen glandula pinealis zu Stande kommt, aber ein eigentliches Bewirken psychischer Vorgänge scheint durch die der glandula mitgetheilten Reize des Körpers doch nicht stattzufinden. Bestimmter spricht er sich in der oben citierten Praefatio aus. Kann auch, so lehrt er da, die Seele durch ihren Willen den Körper bewegen, so kann doch der Körper nicht auf die Seele einwirken. Die Reize des Körpers sind Gelegenheiten zu entsprechenden Vorgängen in der Seele[1]. In keinem Falle verlangt er aber ein jedesmal sich wiederholendes Eingreifen Gottes, und ist somit auch in diesem Punkte zur strengeren occasionalistischen Fassung nicht vorgedrungen. Mit Recht wird darum der Cartesianer und Physiolog L. d. l. F. als Occasionalist bezeichnet, wenn er auch nur als Vertreter der älteren noch in der Entwicklung begriffenen Fassung des Occasionalismus genannt werden kann[2].

Es klingt daher sonderbar, wenn Seyfarth zu wiederholten malen (S. 17 40) von einem Vertiefen der occasionalistischen Theorien durch L. d. l. F. spricht und den tiefern Gedanken darin findet, daß derselbe Körper und Geist durch immanente Kraft thätig sein läßt. Dadurch hat L. d. l. F. nicht den Occasionalismus vertieft, sondern hat einen wahren Gedanken, den er aus der früheren Schule herübergenommen hatte, noch nicht fallen lassen, welchen dann Geulinx und vollends Malebranche aus der Philosophie entfernen wollte. Ueberhaupt scheint Seyfarth die occasionalistische Theorie nicht streng genug aufzufassen und sie von der Wechselwirkung

---

[1]) Non credidit (s. Augustinus nämlich, denn unser Philosoph hat, wie die ganze cartesianische Psychologie, so auch den Occasionalismus schon beim hl. Augustinus gefunden) corpus agere in animam, ei imprimendo suas passiones, sed *occasionem* tantum dando, ut eodem tempore in se ipsa agat. [2]) Während Seyfarth sich bemüht, den Physiologen L. d. l. F. zum Begründer des Occasionalismus zu machen, sucht Ludwig Stein (Archiv für Gesch. der Phil. 1887, I 53 ff.) dem Advocaten Cordemoy hierin die Priorität zu vindicieren. Stein nennt aber die Streitfrage selbst mit Recht eine müßige. War ja doch dieser Irrthum längst schon öfter ausgesprochen worden.

des Körpers und Geistes nicht immer genau zu unterscheiden. Wer die Wechselwirkung zwischen Körper und Geist durch göttliche Mithilfe zu Stande kommen läßt, huldigt nach ihm dem Occasionalismus (S. 1 40). Wenn dem so wäre, müßte die ganze christliche Philosophie als Occasionalismus bezeichnet werden; denn es ist ein den christlichen Gelehrten aller Schulen (mit Ausnahme des streitbaren Durandus) gemeinsames Philosophem, daß kein Wirken der Creatur zu Stande kommt ohne Mitwirken Gottes, der ersten und allgemeinen Ursache. Nur aus demselben Mißverständnisse erklärt es sich, daß Seyfarth von einem „Problem" des Occasionalismus spricht und als solches die Frage bezeichnet, wie Geist und Körper aufeinander einwirken können (S. 2). Diese Frage, oder besser gesagt, die Erfahrungsthatsache der wechselseitigen Uebereinstimmung und Abhängigkeit der Thätigkeiten der Seele und des Körpers im Menschen ist ein psychologisches, oder lieber anthropologisches Problem, das verschiedene Lösungsversuche gefunden hat: den Occasionalismus, die vorherbestimmte Harmonie usw. Aber das Problem selbst nach einem Lösungsversuche, und zumal nach einem irrthümlichen Lösungsversuche zu bezeichnen, das geht nicht an.

H. Noldin.

v. Hertling gegen Ritschl[1]). Im August vergangenen Jahres feierte die Universität Göttingen das Jubiläum ihres hundertfünfzigjährigen Bestehens. Der Prorector der Universität, der Theologe Dr. Ritschl, hielt bei dieser Gelegenheit die Festrede, oder besser eine Kampfrede. Getragen vom ermuthigenden Bewußtsein, ein ebenso überraschendes als feststehendes Resultat langen und gelehrten Forschens zu bieten, das überdies ganz auf der unanfechtbaren Auctorität eines h. Thomas von Aquino sich stützt, arbeitet sich der Prorector der Göttinger Alma Mater in seiner Rede durch bis zum wirklichen Beweise für den sehr zeitgemäßen und weithin beliebten Satz: Die Socialdemokratie ist ein legitimes Kind der katholischen Lehranschauungen.

Daß R. die enorme Tactlosigkeit begangen, bei so festlicher Gelegenheit und vor einer so glänzenden Versammlung einen Gegenstand zu behandeln, der die Katholiken mit Unmut und Entrüstung erfüllen mußte, brauchen wir nicht zu bedauern. Unwillkürlich drängt sich die Frage auf: wie muß es mit der Wissenschaft an den protestantischen Hochschulen bestellt sein, wenn ein Prorector in einer Festrede vor den Vertretern aller deutschen Universitäten es wagen durfte, Behauptungen aufzustellen, die sich jedem Gelehrten bei seinem ersten wissenschaftlichen Gange als

[1]) Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede. Offener Brief an Herrn Professor Dr. Albrecht Ritschl von Dr. Georg Frhr. v. Hertling. Münster u. Paderborn, Schöningh, 1887. 55 S. 8°.

Irrthümer und Verdrehungen erweisen müssen. Aber davon abgesehen, R.'s Rede hat uns H.'s „Beantwortung" gebracht, und diese bedeutet einen Sieg der katholischen Wissenschaft. Eine lichtvolle, gründliche, formschöne Erwiderung steht einem unklaren, verworrenen und schwerfälligen Angriffe gegenüber. Um drei Punkte, die sämmtlich der philosophischen Rechts- und Staatslehre angehören, bewegt sich H.'s „offener Brief": Gütergemeinschaft und Privateigenthum, Ursprung des Staates und Volkssouveränität, Existenz des Naturrechtes.

Erregt es gerechtes Staunen, daß R. auf so schmalem Raum so viele historische und philosophische Irrthümer zusammendrängen konnte, so wird jedermann auch wider Willen anerkennen müssen, daß H. mit kundiger Meisterhand die wahre Lehre des hl. Thomas darlegt, die zugleich die Lehre aller christlichen Philosophen ist.

Nicht die Gütergemeinschaft, wie R. behauptet, sondern das Privateigenthum ist nach der vom Redner wenig oder gar nicht gekannten Lehre des hl. Thomas in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge der normale Zustand des Menschengeschlechtes. Daß dann nicht das Princip der Volkssouveränität, sondern lediglich eine eigenartige Anschauung über den Ursprung der obrigkeitlichen Gewalt, die mit dem socialistischen Princip der Volkssouveränität nichts gemein hat, zur Lehre des hl. Thomas, wie fast aller mittelalterlichen Rechtslehrer gehört, ist schon so oft klargelegt worden, daß es nur einem außerordentlich flüchtigen Auge entgehen kann. Das Naturrecht endlich ist kein fabelhaftes Gespenst, wie R. meint, sondern die nothwendige Grundlage des positiven Rechtes, ohne welche dieses in sich zusammenfällt.

Das ist der positive Gehalt der vortrefflichen „Beantwortung" H.'s. Aus jeder Zeile spricht die souveräne Ueberlegenheit und die noble, überzeugungsvolle Ruhe der Wahrheit.

H. Noldin.

Die Geheimschrift des Papstes Silvester II. J. Havet wurde durch seine tachygraphischen Studien zu neuen und interessanten Ergebnissen geführt. In der Abhandlung über Gerberts Geheimschrift (L'écriture secrète de Gerbert. Académie des inscriptions et belles lettres. Comptes rendus des séances Série IV t. XV p. 94—112. Separat: Paris, Picard 1887) hatte er die Abweichungen dieser Silbenstenographie von der tironischen Schrift bestimmt und untersucht, aus dieser erklärt und gedeutet. Nirgends war sie ihm sonst begegnet, als in den Briefen Gerberts, den Bullen Sylvesters; daher war er geneigt, deren Erfindung Gerbert zuzuschreiben, oder sie als diesem durchaus eigenthümlich anzusehen. P. Viollet war nicht dieser Meinung. Er hielt vielmehr dafür, daß es verschiedene Schulen tironischer Schrift gegeben habe und in einer solchen sei Gerbert mit den von ihm angewendeten Zeichen be-

kannt geworden. Havet selbst weist nun diese Vermutung als vollständig zutreffend nach (aaO. p. 351—374, Bulletin de Juillet-Août-Sept. Anfangs December versandt). Im 25. Bde der Miscellanea di Storia italiana besprach Prof. Cipolla einige neue Erwerbungen der kgl. Bibliothek zu Turin. Zwei davon, Notariatsacte aus dem 10. Jahrhundert, waren in heliographischem Facsimile beigegeben. Deutlich wies der Schluß des einen, wie das Verso des anderen tachygraphische Zeichen auf. Allein während nach Cipollas Versicherung weder W. Schmitz noch O. Lehmann sie zu enträthseln vermochten, erkannte Havet sofort alte Bekannte: Gerberts Noten. Die ältere dieser Urkunden ist vom Januar 969. Sie ist demnach zwei Jahre vor Gerberts erster Reise nach Italien geschrieben. So hat also dieser seine Zeichen weder ausschließlich gebraucht, noch zuerst erfunden. Und zweifelsohne überhaupt nicht erfunden, sondern in Italien gelernt. Havet suchte nun emsig nach weiteren Belegen für die italienische Tachygraphenschule. In wenigen Wochen gelang es ihm, einige aufzubringen. Zwar wurde ihm aus der Ambrosiana der Bescheid, daß sich dort nichts derartiges finden lasse, doch bot das Archiv der Kathedralkirche von Asti ihm willkommene Gabe. Der Archivar Kanonikus Bianchi übersandte die Photographien zweier Urkunden aus dem 10. Jahrhundert, beide mit tachygraphischen Zeichen desselben Systems versehen. Ebensolche fanden sich ferner auf einer Cluniacenser Urkunde desselben Jahrhunderts. Havet führt zwei weitere Beispiele mit dem Beifügen an, daß deren vollständige Entzifferung bislang ihm nicht gelingen wollte. Es sind eine Zeile in der Bobbienser Hs. Vatic. 5750 (bei Zangemeister-Wattenbach Tafel 5), und ein paar kleine Bemerkungen auf einer anderen Urkunde von Clugny, die nur in späterer Abschrift überliefert ist: Bibl. Nat. Coll. Moreau vol. 283 fol. 61 r°. Einer naheliegenden Vermutung über einen der Entstehungsgründe solcher Abweichungen kann Havet eine positive Stütze geben. Auf einer Metzer Privaturkunde, wahrscheinlich von 848, Bibl. Nat. Coll. de Lorraine vol. 980, 2 trägt das Verso ein Regest in eigentlich tironischer Schrift und die Copie der Zeugenliste. Manche deutsche Eigennamen werden da genannt. Die überkommenen Zeichen erwiesen sich als unzulänglich; der Stenograph wurde genöthigt, seine Erfindungsgabe walten zu lassen.

Robert v. Nostitz S. J.

Römische Publicationen zur Kirchengeschichte und Archäologie. Die Feier des Papstjubiläums hat verschiedenen römischen Kreisen zu Dedicationsschriften von allgemeinem wissenschaftlichen Interesse Veranlassung geboten. Die Accademia di Conferenze storico-giuridiche ließ in einem Bande von 254 Seiten eine Auswahl von wichtigen Documenten des Vaticanarchivs zur Geschichte des Kirchenstaates während der Avignoner Periode erscheinen. Sämmtliche Stücke sind dem Pracht-

manuscripte entnommen, in welchem Cardinal Albornoz als päpstlicher Legat die Urkunden über seine Thätigkeit zur Wiederherstellung der Ordnung in den Gegenden von Ancona und Urbino (1354—1357) vereinigt hat, um sie dem Papste Innocenz VI zu überreichen. (Documenti inediti, tratti dal Regestrum recognitionum et juramentorum fidelitatis civitatum sub Innocentio VI. Roma, tip. Vat., 1887. 3 Facsimile. Nur in 100 Exemplaren gedruckt.)

Die Akademie für christliche Archäologie unter dem Vorsitze De Rossi's hatte bisher ihre Sitzungsberichte in dem Bullettino di archeologia cristiana veröffentlicht Sie ließ dieselben jetzt in mehrfach erweiterter Form und mit Anmerkungen von De Rossi in einem ansehnlichen Bande als Widmungsgabe an Leo XIII erscheinen: Resoconto delle conferenze dei cultori di archeologia cristiana in Roma dal 1875 al 1887. Roma, Cuggiani, 1888. 393 S. 8°. Herausgeber ist Prof. Orazio Marucchi, welcher auch als Secretär der Gesellschaft seit ihrem Bestande die Berichte regelmäßig mit jener Genauigkeit und Reichhaltigkeit, durch welche dieselben sich in Fachkreisen überall beliebt machten, entworfen hat. Wir erwähnen aus den Sitzungen des verflossenen Jahres die Mittheilungen des Passionisten Germano di S. Stanislao über seine Entdeckung des Hauses der Martyrer Johannes und Paulus unter ihrer Kirche zu Rom (s. diese Zeitschr. 11, 1887, 406), die Vorträge der Herren Wilpert und Kirsch vom deutschen Campo santo über verschiedene Monumente altchristlicher Kunst, denjenigen von M. Chevalier aus seinen Studien über die Reste der ältesten Basilica des h. Martin zu Tours, welche, im 5. Jahrh. von Bischof Perpetuus errichtet, im frühen Mittelalter den Pilgern als das erste Sanctuarium der christlichen Welt nach den römischen Apostelkirchen galt, vor allem aber die sehr belehrenden Ausführungen von De Rossi theils über neue Entdeckungen, theils über neue Werke. Die interessanteste bibliographische Notiz des letzteren ist wohl diejenige S. 363 über Le Blant's Sarcophages chrétiens de la Gaule. In einer Zusammenstellung (sizigia) des Guten Hirten mit der Orante, welche sich auf dem von Le Blant beschriebenen Sarkophag von Gayole befindet (wahrscheinlich der älteste Sarkophag nicht blos aus Gallien, sondern unter sämmtlichen bekannten, wohl dem 2. Jahrhundert angehörig), erblickt De Rossi eine symbolische Abbildung von Christus und seiner Kirche. Die Mittheilungen De Rossi's über Funde zur christlichen Archäologie betreffen im bezeichneten Jahre hauptsächlich die Katakomben der h. Priscilla.

Begreiflicherweise bieten die in vorstehendem Resoconto niedergelegten Berichte oft nur die ersten Skizzen von Arbeiten und Unternehmungen, die inzwischen weiter fortgeschritten sind. So ist von De Rossi noch 1887 die vollständige Sammlung aller in der Priscillakatakombe gefundenen Inschriften erschienen. Sie macht fast allein den Inhalt seines

(verspäteten) Jahresbulletino für 1886 aus[1]). So handelt ferner über den erfreulichen Fortschritt der Entdeckungen unter S. Giovanni e Paolo ein neuer Vortrag des P. Germano in obiger Akademie, welcher im Osservatore Romano vom 20. Januar 1888 zum Theile niedergelegt ist[2]). Aehnlich sind die Studien von Wilpert und Kirsch bereits (in der „Römischen Quartalschrift") zum Drucke gediehen; sie erwecken das Verlangen, daß eine in Rom zu gründende Schule für junge Archäologiebeflissene aus Deutschland Arbeiten gleicher Gattung in organisierter Weise betreiben möchte. Endlich hat auch der Secretär der Gesellschaft, Marucchi, verschiedenes, was im Resoconto nur berührt ist, an anderen Orten ausführlicher behandelt. Es sei nur das im J. 1884 von ihm in der Gesellschaft besprochene Thema über den unterirdischen jüdischen Kirchhof an der Via Labicana genannt; dieser seiner Entdeckung hat er im J. 1887 die Druckschrift gewidmet: Di un nuovo cimitero giudaico scoperto ecc. (Discorso letto all' accademia pontificia di archeologia il 31 Gennajo 1884.) Roma, Cuggiani, 1887. 36 S. gr.4°. Eine Probe seiner erfolgreichen Beschäftigung mit profanrömischer Archäologie gab derselbe Forscher, wie in früheren Schriften, zB. über das römische Forum, so auch in seinen im vorigen Jahre erschienenen Publicationen über das neuentdeckte Atrium der Vesta und über die Regia mit der Wohnung des Pontifex maximus am römischen Forum.

Aus dem Album der Abhandlungen, welches die Beamten der vaticanischen Bibliothek dem Papste dedicierten, heben wir die Dissertation

[1]) Neuestens wird die Entdeckung von Gemälden in der Priscillakatakombe, Christus, Petrus und Paulus vorstellend, mit der Aufschrift Christus legem dat gemeldet. [2]) Hiernach fanden sich in den unterirdischen Ueberresten des Palastes, wo das Brüderpaar unter Julian gemartert und wo alsbald eine Kirche eingerichtet wurde, Zimmerräume mit christlichen Malereien aus dem 4. Jahrhundert, sodann eine Wand an einem Ambulacrum, welche ein mit religiösen Bildern des 4. oder 5. Jahrhunderts umgebenes Fensterchen hat, ohne Zweifel zum Einblick der Andächtigen in einen verehrten Raum, ähnlich den fenestellae confessionis. Unter den Figuren dieser Bilder sind Pammachius und seine Gemahlin Paulina, die Gründer jener Kirche. Die Scene eines Martyriums an der nämlichen Stelle zeigt den Tod der historischen Blutzeugen Priscus, Priscillian und Benedicta, welche nach den Acten der hl. Johannes und Paulus begraben wurden in domo Joannis et Pauli non longe ab eis. Der gelehrte Entdecker berichtet uns des weiteren in einem Briefe vom 30. Januar d. J., daß hinter der gedachten Wand ein Zimmer mit zwei fenestellae, von denen eines mit Transennen versehen ist, zum Vorschein komme. Es ist Hoffnung vorhanden, daselbst die Leiber der drei bezeichneten Martyrer zu finden, da von einer Translation derselben nichts in geschichtlichen Urkunden verlautet. Leider müssen eben jetzt die Ausgrabungsarbeiten wegen gänzlicher Erschöpfung der Mittel sistiert werden, wenn nicht hochherzige Spenden dem Interesse zu Hilfe kommen, das der religiöse Cultus ebenso wie die Wissenschaft am begonnenen Werke besitzt.

von Abbate Cozza-Luzi über ein vaticanisches Evangeliar aus dem 5. oder 6. Jahrhundert hervor. Die Blätter desselben zeigen Gold- und Silberschrift auf purpurfarbenem Pergament; es wurde früher für einen Theil des berühmten Codex von Rossano gehalten, während es sich als getrennt und unabhängig von diesem herausstellt.

Ueber die Jubiläumsspende des vaticanischen Archivs, nämlich die von P. Denifle veranstaltete Sammlung von Facsimile's der päpstlichen Registerbücher, hoffen wir seiner Zeit näher berichten zu können.

Das umfangreiche Werk des Archivbeamten Cav. Mariano Armellini über die Geschichte der Kirchengebäude von Rom ist von langer Hand vorbereitet und erhielt bei seinem kürzlich vollendeten Abschluß gleichfalls eine Widmung an den hohen Jubilar vorgesetzt (Le Chiese di Roma dalle loro origini sino al secolo XVI. Roma, tip. editrice Romana, 1887. 805 S. 8°). Armellini stellt nicht etwa blos aus den besseren Werken die geläufigen Daten zusammen, sondern berichtigt dieselben wiederholt und erweitert die Kenntnis der römischen Kirchen durch manches archäologische und archivalische Detail. Die kleinen Mängel, welche seinen Skizzen anhaften, wird der Leser, für das Ganze immerhin sehr dankbar, gerne der vorangegangenen periodischen und zerstückelten Erscheinungsweise des Buches zurechnen.

Zum Schluße sei noch das Werk des Commendatore Paolo Mencacci von Rom über die neuere kirchliche und politische Geschichte Italiens namhaft gemacht: Memorie documentate per la storia della rivoluzione italiana. Roma, Armanni. Im Jahre 1879 begonnen, ist es bis jetzt auf vier Theile in zwei ansehnlichen Bänden angewachsen. Der Verfasser, durch anderweitige, für große Kreise berechnete Schriften in Italien viel genannt, eröffnet seine Darstellung mit der Zeit des Pariser Congresses 1856 und gelangt am Ende des zweiten Bandes bis zum Friedensschluß von Villafranca. Mit der überzeugenden Sprache der vielen eingeflochtenen Documente wechselt in dem Buche bald der entrüstete Ton eines edelsinnigen und offenen Mannes, der das von der Freimaurerei herbeigeführte Schicksal seines Vaterlandes und seiner Vaterstadt tief empfindet, bald die anziehende ruhige Erzählung eines geübten historischen Schriftstellers. Die älteren Beziehungen Oesterreichs zu Italien in unserem Jahrhundert werden in gerechterem und vortheilhafterem Lichte dargestellt, als dies oft bei Italienern der Fall ist.

H. Grisar S. J.

Kleinere Mittheilungen. Eine Abhandlung von M. Philippson in der Revue historique über die sog. Cassettenbriefe Maria Stuart's hat in ihrem zweiten Theile (Les dépositions judiciaires 1888 Janvier—Février) u. a. folgendes Resultat. Es ist unbestreitbar, daß die gerichtlichen Aussagen in dem Proceß wegen der Ermordung Darnley's künstlich hergerichtet wurden. Zuerst wendet sich die Anklage nur gegen

Bothwell, dann wird auch die Königin in Verdacht gezogen, und erst später, als die aristokratische Partei, welche den Mord verübt hatte, in Spaltung gerathen war, brachten gegenseitige Denuntiationen es ans Licht, daß die größere Zahl des hohen Adels in das Verbrechen verwickelt war. — Im ersten Theile waren die Gründe gegen die Echtheit der Cassettenbriefe verstärkt und Archibald Douglas als Urheber der Fälschung zu Ungunsten Maria's hingestellt worden.

— „Das Abendmahl in Canossa" hat wegen der eigenthümlichen Berichte bei Lambert und bei Berthold manche Erörterungen und manche unter sich abweichende Deutungen erfahren. Im letzten Hefte des Neuen Archivs für ältere deutsche Geschichtskunde beschäftigt sich ein Abschnitt der Abhandlung von J. v. Pflugk-Harttung: „Beiträge zur Kritik von Bonizo, Lambert und Berthold", mit diesem Thema. Bezüglich der angeblichen Zurückweisung der Communion durch Heinrich IV, wovon beide genannte Quellen erzählen, und bezüglich des von Lambert allein berichteten Gottesgerichtes mit der heiligen Hostie, das Gregor VII vorgenommen habe, stellt der Verf. S. 339 den ganz begründeten Satz auf: „Es müssen die Angaben Bertholds und Lamberts rundweg gestrichen werden und dürfen nicht mehr als halb oder ganz historisch herumspuken. Sie beruhen auf Klatsch, der um so ausführlicher wurde, je weiter er sich vom Orte des Ereignisses entfernte.. Der Papst wird bei Ueberreichung der Hostie eine Rede in der Weise gehalten haben, wie Bonizo angibt (nämlich eine sehr eindringliche Ermahnung über die Verantwortlichkeit der heiligen Handlung für den König). Damit schließt sich Pflugk-Harttung einer Auffassung an, welche bei katholischen Historikern nicht unbekannt ist. Im übrigen Theile der Abhandlung dagegen macht er wider katholische Urtheile zu Gunsten Gregor's VII entschieden Front, indem er sich anstrengt, gewissen gegnerischen Schriften aus der Zeit des Investiturstreites ein beinahe schon verlornes Ansehen wieder zu vindicieren.

— In dem Aufsatze über die Sammlung der Epistolae Austrasicae, welche W. Gundlach im nämlichen Hefte des Neuen Archivs veröffentlicht, erklärt der Verf. gegen Ende (S. 382), er trage kein Bedenken. „sich auf Grund der hier gelieferten Ausführungen der Anschauung hinzugeben, daß Chlodovech bereits mit seinem Volke dem Christenthum anhing, als er zur Eroberung des römischen Reiches in Gallien auszog." Dann wäre also die berühmte Erzählung des Gregor von Tours und der Vita s. Vedasti von dem Gelübde des Frankenkönigs vor der Alemannenschlacht und von seiner Taufe in Folge des Sieges nur auf eine sagenhafte Grundlage zurückzuführen. Der Hauptbeweis für die frühere Ansetzung der Taufe soll in folgender corrumpierten Stelle des zweiten an Chlodovech gerichteten Briefes des h. Remigius liegen: Hoc inprimis agendum, ut Domini judicium a te non vacillet, ubi tui meriti,

qui per industriam humilitatis tuae ad summum culminisque pervenit, quia quod vulgus dicitur, ex fine actus hominis probatur (sic). Die hier vorkommenden Worte: „Gott, welcher durch den Eifer deiner Demuth zu dem höchsten Erfolge gelangt ist", sollen nach G. nur die eine Bedeutung zulassen, daß Chlodovech Christ war, daß auch sein Volk zum größten Theil bereits zum Christenthum übergetreten war, nur unter dieser Voraussetzung könne der Bischof dem Könige die Sorge ans Herz legen, daß das Gottesurtheil des Ausgangs der Schlachten ihm stets günstig bleibe. Auch nur einem Christen könne Remigius (im nämlichen Briefe) gesagt haben: Et sacerdotibus tuis debebis deferre et ad eorum consilia semper recurre. Allein, geben wir auch zu, daß der früher schon bekannte Brief gemäß der Textesemendation von Bethmann und Gundlach vor der Zülpicher Schlacht und vor der durch den Bischof von Tours berichteten Taufscene geschrieben sei, so erscheint doch die gegebene Deutung keineswegs zwingend. Die nämlichen Worte, etwa auf Constantin den Großen angewendet, würden für die Zeit, da dieser noch nicht getauft war, gar nicht auffällig sein; ja sie finden in Ausdrücken, welche diesem Kaiser gegenüber wirklich gebraucht werden, ihre Parallele, ohne daß aus diesen für den Bericht des Eusebius über die spätere Taufe Constantins eine wirkliche Schwierigkeit erwächst. Freilich werden nicht alle Einzelheiten der betreffenden Capitel des Gregor von Tours stichhaltig sein. Insbesondere muß bei Chlodovech eine vorausgegangene Begünstigung des Christenthums in Folge des Einwirkens seiner Gemahlin durchaus angenommen werden.

— Die Revue de l'histoire des religions (16, 1887 II, 375) bringt die Anzeige eines Werkchens: L'origine de l'Apocalypse de Saint-Jean (Paris, Fischbacher, 1887), welches die Ansichten der Kritiker über die Apokalypse seit Hugo Grotius bis auf Vischer und Weyland bespricht. Henri Schoen weist darin u. a. mit beachtenswerthen Gründen die Unhaltbarkeit der Hypothese Vischers nach. Für ihn wie für seinen Lehrer Sabatier ist die Apokalypse nicht eine mit Noten versehene Uebersetzung eines jüdischen Werkes durch christliche Hand, sondern ein christliches Werk, bereichert mit älteren jüdischen Weissagungen. Es wurde schon auf den Widerspruch hingewiesen (in dieser Ztschr. 11, 1887, 762), den Vischers Methode durch Beyschlag erfahren hat. Auch Düsterdieck verhält sich in der neuen Aufl. seines krit.-exeg. Hdb. (S. VI) ablehnend gegen Vischers Hypothese, wenn er gleich dessen Arbeit im Gegensatz zu der willkürlichen Fragmenten-Hypothese Völters viel tiefer begründet nennt. Daß nach Schürers Kritik (Theol. Ltz. 1888 Nr. 6) die Vischer'sche Hypothese gegenüber derjenigen Schoens schwerer ins Gewicht fällt, ist wohl selbstverständlich.

— Die Legende über Abgar und den Apostel Thaddäus wird in derselben Ztschr. (l. c. 269 ss.) von G. Bonet Maury einer kriti-

schen Analyse unterworfen, deren Resultate folgende sind. Zuerst haben jüdische Missionen im Zeitalter Jesu den späteren Verkündern des Evangeliums den Weg gebahnt, indem sie quer durch Edessa bis nach Adiabene vordrangen; dann folgten die christlichen Verkünder des Evangeliums ihrer Spur und kamen nach Edessa unter Abgar VII bar Izate (108—115), der, wie seine Vorfahren, der Religion nach Jude war und mit Jerusalem in Beziehung stand. Nur um den Preis zahlreicher Märtyrer gelang es dem Christentum, in Edessa den Sieg davonzutragen, ohne daß je hiezu das Mittel des Zwanges angewendet worden wäre

— In den „Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzh. Rainer" (1887, II III) bespricht Bickell ein liturgisches Schriftstück, das nach den paläographischen Indicien dem Anfange des vierten Jahrhunderts zugesprochen wird, also die ältesten bisher bekannten liturgischen Handschriften wenigstens um zwei Jahrhunderte überragt. Dasselbe enthält zwei Texte, von denen der eine, die Geburt Christi und die Anbetung der Hirten enthaltend, für das Fest Epiphanie, der andere, eine Lobpreisung Johannes des Täufers enthaltend, für die Vigilie des Festes bestimmt war. Beide Texte sind als Refrains zum Festpsalme der betreffenden Tage anzusehen. Die Doxologie „Ehre sei dem Vater Allelujah, Ehre sei dem Sohn und dem hl. Geist Allelujah, Allelujah, Allelujah", welche nunmehr den Schluß der Psalmen bildet, ist hier noch ein untrennbarer Bestandtheil des Festresponsoriums, und wird den Hirten von Bethlehem in den Mund gelegt. Diese beiden Texte sind auch ein neuer Beweis dafür, daß die Formulare der Liturgie in der alten Zeit nicht „blos mündlich" überliefert wurden. Sieht man doch sogar noch deutlich an dem Papyrus, wie ihn die Finger der ihn vor sich haltenden Kirchensänger durchgerieben haben.

— Seit Lucius in Straßburg seine Abhandlung: „Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese" (Straßburg 1879) herausgegeben, hält man sowohl in Deutschland als in Frankreich den Tractat Philo's de vita contemplativa für eine gegen Ende des dritten Jahrhunderts unter Philo's Namen in Umlauf gesetzte Apologie der christlichen Askese. Daran knüpft sich die weitere Consequenz, daß tonangebende Forscher verlangen, es sollen die Therapeuten, deren Existenz man nur aus dieser Schrift als Hauptquelle kennt, endlich einmal aus der Geschichte verschwinden. Gegen diese unter den Kritikern dominierende Anschauung wendet sich nun der Franzose Massebieau, der eine abgekürzte Uebersetzung des genannten Tractates sammt Plan und Commentar zu demselben in der Revue de l'hist. des rel. (16, 1887 II, 170 ss. 284 ss.) erscheinen ließ. Nicht polemisch, sondern thetisch weist der Verfasser nach, daß der genannte Tractat wirklich von Philo herrühre, und daß die Therapeuten in Aegypten weder Christen, noch Neupythagoräer, noch Buddhisten, sondern philosophisch gebildete Juden waren, die,

in verschiedenen Gegenden zerstreut, gewöhnlich in der Nähe der Städte lebten. Nach Massebieau sind die verschiedenen Klöster und das Mutterhaus eine reine Erfindung der Kritiker, welche den Text nicht richtig verstanden haben.

— Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts disputiert man darüber, ob die Apologie Tertullians, oder der Octavius (dialogus Christiani et Ethnici disputantium) des Kirchenschriftstellers Minucius Felix die erste lateinisch geschriebene Verteidigungsschrift des Christentums sei. Wegen der auffallenden Aehnlichkeit mehrerer Stellen hält man dafür, daß beide nicht unabhängig von einander geschrieben haben. Hartel, der treffliche Herausgeber der Werke Cyprians, war der Ansicht, es hätten beide, Tertullian wie Felix, aus einem gemeinsamen Originale geschöpft. Seine Ansicht wurde zuletzt in der Tübinger Quartalschrift (1886, 64 ff.) widerlegt. Eine neue sorgfältige Untersuchung von L. Massebieau (Rev. de l'hist. des rel. 15, 1887 I, 316 ss.) tritt für die alte allgemeine Ansicht ein, wonach Tertullian der Originalschriftsteller und Minucius Felix der Nachahmer ist.

— Ein Aufsatz Sayous' in derselben Revue (16, 1887 II, 137 ss.) giebt interessante Aufschlüsse über das Taurobolium. Die Besprengung, ja völlige Uebergießung mit dem entströmenden noch ganz heißen Blute beim Stieropfer galt im zweiten und dritten Jahrhundert als das wirksamste Mittel moralischer Sühne und Reinigung und wurde schließlich im vierten Jahrhundert von den glühenden Verteidigern des untergehenden Heidentums als ein „Sakrament der Wiedergeburt" den christlichen Gnadenmitteln (Taufe, Eucharistie) tendenziös gegenübergestellt. Die Verbreitungszone dieses ekeligen Ritus ist nach Sayous Mittelitalien (Rom, Benevent), das südliche Frankreich (Lyon, Die, Lectoure), Griechenland, Afrika, auch in etwa noch Spanien. Nach den aufgefundenen Inschriften über die Taurobolien in Rom wurde gerade die Stelle, wo nun St. Peter sich erhebt, am längsten durch diesen Unfug des innerlich schon längst überwundenen Heidentums profaniert. Der Mangel an innerem Gehalte und die gänzliche Geschmacklosigkeit der äußeren Form machte endlich auch den Taurobolien ein Ende, nachdem schon früher christliche Schriftsteller, wie Tertullian, Minucius Felix, Paulinus, Commodianus und besonders Prudentius dagegen geeifert hatten.

— In dem Jahrgange 1887 der internationalen Revue Le Muséon hat Robiou seine neuen Untersuchungen über die Religion der alten Egypter vorläufig zum Abschluß gebracht. Die drei Artikel, welche den zweiten Theil der ganzen Specialforschung ausmachen, behandeln die Mythologie und den Kultus. Zuerst erscheint die Legende oder der Mythus des Phönix (egypt. bennu). Dieser Mythus, vielleicht schon vor der Mittelperiode vorhanden, stellt unter einem materiellen Sinnbild (dem Wandervogel ardea purpurea) das vierfache Princip der egyptischen

Religion dar, das sich mitten in den bedeutenden Veränderungen immer erhielt: die Einheit der göttlichen Substanz, die Identität der Götter oder wenigstens der großen Götter, welche jene repräsentieren, die höchste Macht, versinnbildet durch die Sonne und deren allmorgendliche Wiedergeburt, endlich die Identität Osiris' mit seinem Sohne Horus und die unsterbliche Wiedergeburt der Seelen nach dem Tode. Ein zweiter Paragraph beschäftigt sich mit verschiedenen Mythen, welche die Person und überhaupt den Sagenkreis des Osiris betreffen; ein dritter mit dem Sonnendrama usw. Die Untersuchungen Robiou's bewegen sich auf einem schwierigen Gebiete, aber seine übersichtliche Skizzierung der mythischen Denk- und Ausdruckweise der Egypter gewährt, so weit es bis jetzt möglich ist. eine überaus klare Ansicht von der Religion des alten Egypten.

— In derselben Revue (6, 1887, 614 ff.) findet sich ein Aufsatz Fr. Spiegel's über die „Reform Zarathuschtra's". Er bezeichnet es als Irrthum, daß Zarathuschtra der Reformator einer vorausgegangenen Religion gewesen sei, wie solches unsere besten Handbücher der Geschichte des Alterthums noch lehren (zB. von Lenormant, Duncker usw.). Dieses Resultat der Spiegel'schen Untersuchung dürfte für die ganze Beurtheilung der Religion des Parsismus eine fundamentale Bedeutung haben.

— G. Maspéro liefert eine Analyse des egyptischen Todtenbuches (Rev. de l'hist. des rel. 15, 1887 I, 265 ss). Seiner Besprechung dieses an großartigen Ideen nicht minder wie an seltsamen Speculationen reichen Rituals, das eine Jahrhunderte lange Entwickelung und Erweiterung aufweist, legt er die kritisch bearbeitete und klassische Ausgabe von Ed. Naville zu Grunde. Unsere Aufmerksamkeit wird darin auf die wichtigste Seite der egyptischen Religion gelenkt, auf die Vorstellungen über die andere Welt. Da aber das Todtenbuch noch so manches Andere über Götter, Welt und Menschen enthält, so läßt sich mit Zuhilfenahme anderweitiger Nachrichten ein, wenn auch in schwankenden Umrissen gehaltenes, doch im allgemeinen richtiges Bild des ganzen Universums zeichnen, wie es in der Auffassung der Egypter sich abspiegelte.

— Baron L. De Vaux bespricht in der Revue archéologique (janv.—juin 1887) den actuellen Stand der von Mauß im Jahre 1865 begonnenen, jetzt von den Missionären von Algier fortgesetzten Ausgrabungen in St. Anna zu Jerusalem. Es handelt sich um den aus Joh. V 2 ff. bekannten, mit fünf Hallen versehenen Teich von Bethesda. Alle Anzeichen sprechen dafür, daß die im Mittelalter in eine der fünf Hallen hineingebaute Marienkirche und die Leben spendende Quelle wirklich sich hier befanden. Leider ziehen sich die Arbeiten aus Mangel an Geldmitteln in die Länge. Die beigegebenen Pläne illustrieren die Spuren des alten Teiches und die zur Zeit der Kreuzzüge entstandenen Bauten.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie".*)

Nr. 35. **1888.** **Innsbruck, 18. März.**

Bei der Redaction eingelaufen seit 12. December 1887:

Agus, Josephus, S. J., Epistola b. Pauli Ap. ad Romanos analytice et logice explicata. Ratisb. N.Ebor. & Cinc., Pustet, 1888. VIII, 812 p. 8. M. 8.00.

Alzog, Dr. Johannes, Grundriß der Patrologie oder der älteren christlichen Litteraturgeschichte. 4., verbess. Aufl. (Theol. Biblioth. VII.) Freiburg i. B., Herder, 1888. XII, 590 S. gr.8. M. 8.00, geb. 9.75.

Andelfinger, Aug., S. J., Leo XIII, der Retter der modernen Gesellschaft, wenn sie sich retten lassen will. Festpredigt auf das 50jährige Priesterjubiläum Sr. Heiligkeit. Regbg, N.York u. Cinc., Pustet, 1888. 16 S. 8.

Archiv für kath. KR. 1888, 1. 2.

Armellini, Cav. Mariano, Le chiese di Roma dalle loro origini sino al secolo XVI. Roma, tip. Editrice Rom., 1887. IV, 806 p. gr.8.

Aufierer, Peter Paul, O. S. Fr., Seraphisches Martyrologium, 2. Heft.

Baunard, Dr. L. P. J., Leben der Mutter Philippine Duchesne, Ordensfrau der Ges. des hl. Herzens Jesu usw. Nach der 3. A. des franz. Urtextes. Mit einem Vorworte des hochw. Dr. Paul Leopold Haffner, Bisch. v. Mainz. Regbg, N.York u. Cinc., Pustet, 1888. 496 S. 8. M. 3.00.

Bonaventura. Der Lebensbaum. Aus dem Lateinischen des hl. Kirchenlehrers und Cardinals B. 2., erweiterte Aufl. Mit 1 Lichtdruck, 3 Facsimile's u. 2 Notenbeilagen. Freiburg i. B., Herder, 1888. XVI, 80 S. hoch4. M. 2.00.

Braig, Carl, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? Würdigung neuer und neuester apologetischer Richtungen. Stuttgart, Metzler, 1888. VIII, 228 S. 8. M. 3.40.

Bulletin critique 1887, 24; 1888, 1—5.

Chambers, Mary Kath. Elis., Leben der Maria Ward (1585—1645). Hg. von Henry J. Coleridge S. J. A. d. Engl. I. Bd. Regensbg, Pustet, 1888. XXXII, 432 S. gr.8.

Correspondenz-Blatt f. d. österr. Clerus 1887, 24; 1888, 1—6; „Augustinus" 1887, 14; 1888. 1—3.

Costa Rossetti, Julius, S. J., De spiritu societatis Jesu. Friburgi Brisg., Herder. 1888. XVI, 288 p. 12. M. 1.60.

De Santi, Angelo, S. J., Intorno al metodo di canto ecclesiastico del Can. Prof. M. Agresti. Replica alla risposta, fatta dal medesimo ad una critica della Civiltà catt. Ed. 2. Prato, tip. Giacchetti, figlio e C., 1888. 46 p. 8.

Diefenbach, Johann, Die lutherische Kanzel. Beiträge zur Gesch. der Religion, Politik u. Cultur im 17. Jahrh. Mainz, Kirchheim, 1887. VIII, 208 S. 8. M. 3.00.

Divus Thomas III 22 23.

Dreher, Dr. Theodor, Das Tagebuch über Friedrich von Hohenzollern, Bischof von Augsburg (1486—1505), historisch erläutert und zum

---

*) S. die Note S. 189.

Lebensbilde erweitert. 3. Lfg. Sigmaringen, Hofbuchdr. M. Liehner, 1888. S. 209—252. 8.

Duchesne, L., Notes sur la topographie de Rome au Moyenâge II III. Extr. des *Mélanges d'archéologie et d'histoire* t. VII. Rome, typ. della Pace di Phil. Cuggiani, 1887. p. 17—71. gr.8.

Ecclesiasticum Argentinense, Strassburger Dioezesanblatt. VII, 1 2.

Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires. Revue mensuelle publiée par des Pères de la Comp. de Jésus. Paris, Retaux-Bray. XXV[e] année t. XLIII, 1888, 1—3.

Gamurrini, G. F., Di qual tempo fosse la Dottrina dei dodici apostoli. Firenze, uff. della *Rassegna naz.*, 1887. 36 p. 8.

Gregorii I Papae Epistolarum Registrum Lib. I—IV. Ed. Paulus Ewald. (*Monum. Germ. Hist.* Epp. T. I p. I.) Berol., Weidmann, 1887. 280 p. 4maj.

Grimm, Dr. Jos., Geschichte der öffentlichen Thätigkeit Jesu. Nach den vier Evangelien, IV. Bd. (Grimm's Leben Jesu V). Regbg. N.York u. Cincinnati, Pustet, 1887. 710 S. 8. M. 5.40.

Handweiser, Literarischer, 1887, 23 24; 1888, 1—4.

Hardy, Dr. Edmund, Die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft im akad. Studium unserer Zeit. Akad. Antrittsrede. Freibg i. B., Herder, 1887. 40 S. kl.8. M. 0.60.

Hertling, Dr. Gg Frh. von, Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede. Offener Brief an H. Prof. Dr. Albrecht Ritschl. Münster u. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1887. 56 p. 8. M. 1.20.

Jahrbuch, Historisches, der Görresgesellschaft. 1888, 1.

Jahrbuch, Kirchenmusikalisches, für das Jahr 1888. Red. von Fr. X. Haberl. (XIII. Jahrg. des Cäcilienkalenders.) Regbg, N.York u. Cincinnati, Pustet. VIII, 112 S. Text u. 24 S. Musikbeilagen. Hoch4. M. 1 60.

Innocenz' III Schrift: Ueber das Elend des menschlichen Lebens. Uebers. v. Fr. Rudolf. Festgabe zum Priesterjub. Leo's XIII. Arnsberg, Stein, 1887. 94 S. 16. M. 0.75.

Kirchenblatt, Salzburger, 1887, 51 52; 1888, 1—12.

Kirchenlexikon von Wetzer und Welte. 2. A. Heft 52 53.

Kubiček, Dr. Jo. Al., Promulgatio sacros. Concilii Tridentini in Moravia. Tractatus historicus. Olomucii, Selbstverlag, 1887. 60 p. 8.

Lahousse, Gustavus, S. J., Praelectiones metaphysicae specialis. Vol. II: Psychologia. Lovanii, Typ. Peeters (Paris, Lecoffre; Mainz, Kirchheim; N.York, Benziger) 1888. XXVI, 636 p. gr. 8.

Lang, Dr. L., Wolfram von Eschenbach. Historischer Roman. München, P. Zipperer's Buchh., 1888. 260 S. 8. M. 3.00.

Langer, J., Das Hohelied in dreifacher Bearbeitung. Luxemburg, Druck v. V. Bück, 1887. XX, 156 S. 8.

Leonis PP. XIII Allocutiones, Epistolae, Constitutiones aliaque Acta praecipua. 2 voll. Brugis & Insulis, Desclée, De Brouwer & Soc. (Lipsiae, F. A. Brockhaus), 1887. XVI, 336; 326 p. 8. M. 4.00.

— — Epistolae Encyclicae, Series altera: 1881—1885. (Mit gegenüberstch. deutscher Uebers.) Freibg i. B., Herder, 1887. 57 S. gr.8. M. 2.00.

— — Epistola ad archiepiscopos et episcopos Bavariae. (Mit gegenüberstehender deutscher Uebersetzung.) Freibg i. B., Herder, 1888. 46 S. gr.8.

Letierce, E., S. J., Le Sacré-Coeur ses apotres et ses sanctuaires. Nancy, Chevallier frères, 1886. 642 p. 8.

Liell, H. F. Jos., Die Darstellungen der allersel. Jgfr. u. Gottesgebärerin Maria auf d. Kunstdenkmälern der Katakomben. Dogmen- und kunstgeschichtlich bearb. Mit Titelbild, 6 Farbentafeln u. 67 Textbildern. Freibg i. B., Herder, 1887. XX, 410 S. gr.8. M. 8.00.

Lohmann, Joh. Bapt., S. J., Betrachtungen auf alle Tage des Jahres für Priester und Laien. 4., verb. u. verm. A. des Hdb. der wahren Frömmigkeit von Bruno Vercruysse S. J. Mit 1 Karte von Palästina. 2 Bde. Paderborn, Junfermann (A. Pape), 1888. 828 u. 830 S. 8. M. 9.00.

— — Betrachtungen über das bittere Leiden unseres Herrn für die hl. Fastenzeit. SA. aus des Verf. größerem Werke. Paderborn, Junfermann, 1888. VIII, 248 S. 8. M. 2.00.

Lyceum, The, A monthly Educational and Literary Magazine and Review (edited by the Rev. Fathers of S. J. at Dublin). First year 1887/8. Nos. 1—7.

Marucchi, Orazio, Resoconto delle Conferenze dei cultori di archeologia cristiana in Roma dal 1875 al 1887. Roma, tip. della Pace di F. Cuggiani, 1888. XII, 394 p. gr.8.

Maurel-Schneider, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. Ein Hdb. f. Geistliche u. Laien. Nach der letzten Aufl. der röm. Raccolta v. 1886 bed. vermehrt u. gemäß den neuesten Entscheidgen d. hl. Ablaßcongreg. umgearb. von Franz Beringer S. J. 9., von der hl. Ablaßcongreg. approbierte u. als authentisch anerkannte Aufl. Paderb. u. Münster, Ferd. Schöningh, 1887. XII, 944 S. 8. M. 6.80.

Möller, Karl, Leben und Briefe von Johannes Theodor Laurent, Titularbisch. v. Chersones usw. Als Beitr. zur Gesch. des 19. Jahrh. zsmgestellt usw. II. Th.: 1840—1856. Trier, Paulinus-Dr, 1888. XXIV, 696 S. 8. M. 5.00.

Monumenta Germaniae Paedagogica. Schulordnungen, Schulbücher u. paedagogische Miscellaneen aus den Landen deutscher Zunge. Unter Mitwirkg einer Anzahl von Fachgelehrten hg. von Karl Kehrbach. Bd. I u. II: Ratio Studiorum et Institutiones scholasticae S. J. per Germaniam olim vigentes collectae concinnatae dilucidatae a G. M. Pachtler S. J. Tom. I et II. Berlin, A. Hofmann & Comp., 1887. LIV, 460; VIII, 524 p. gr.8.

Müllendorff, Julius, S. J., Entwürfe zu Betrachtungen . . zunächst für Cleriker. Weihnachts-Festkreis. kl.8. XVI, 448 S. Innsbruck, Fel. Rauch, 1888. fl. 1.15 (M. 2.30).

Ott, Georg, Leidensblumen aus dem Garten der Heiligen. Ein Exempel- u. Erbauungsbuch für alle Betrübte u. Leidende. Mit Titelstahlst. Regbg, N.York u. Cincinnati, Pustet, 1888. VI, 600 S. kl. 8. M. 3.00.

— — Legende von den lieben Heiligen Gottes. Nach den besten Quellen neu bearb. 2. verbess. A. der Oktav-Ausg. 2 Thle. M. 1 Titel- u. 12 Monatsbildern. Regensbg, N.York u. Cincinnati, Pustet, 1888. 1772 S. gr. 8. M. 8.00.

Palma, Paul Josef. Epistola Pastorala catre Clerul si poporul din archidiecesa lat. de Bucuresci. (Fasten-Hirtenbrief des lat. Erzbisch. von Bukarest.) Bukarest, tip. Thiel & Weiss, 1888. 28 p. 8.

Patiß, Georg, S. J., Die Verehrung des hl. Hauptes Jesu Christi. Innsbruck, Fel. Rauch, 1888. 288 S. 16. fl. 0.50 (M. 1.00).

— — Materiae meditationum et concionum ex Evgg. et Epp. Dominicarum . . in usum sacerd. P. III IV (Dom. Pentec. usque ad Dom. ult. p. Pent.). Ratisb. G. J. Manz, 1887. 284 et 296 p. 8. à M. 3.00.

Pesch, Christian, S. J., Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. I. Hälfte. (41. Ergh. z. d. Stimmen a. M. Laach.) Freibg i. B., Herder, 1888. VIII, 112 S. 8.

Polybiblion p. litt. XXVI 6; XXVII 1 2; p. techn. XIII 12; XIV 1 2.

Quartalschrift, Theol. prakt., von Linz. 1888, 1.

Review, The Dublin, III. Series No. 37.

Schanz, Paul, Apologie des Christenthums. II: Gott und die Offenbarung. Freiburg i. B., Herder, 1888. VIII, 486 S. gr. 8. M. 5.00.

Schleiniger, Nikolaus, S. J., Die Heiligenfeste. Auswahl aus meist älteren Predigern des In- und Auslandes. I. Bd: Apostel. Martyrer. Freibg i. B., Herder, 1888. VIII, 634 S. gr. 8. M. 6.00; geb. 7.50.

Schmidt, Guil., Romano-catholici per Moldaviam episcopatus et rei Romano-catholicae res gestae . . ad optimorum fontium fidem . . Hungarica Reg. Scient. Acad. patrocinante. Budapestini, typ. *Athenaei,* 1887. 166 p. 8maj.

Schouppe, Fr. X., S. J., Meditationes sacerdotales clero tum saeculari tum regulari accommodatae. 2 voll. Parisiis, V. Palmé, s. a. VIII, 444; 436 p. 8.

Schuster, Dr. Leopold, Johann Kepler und die grossen kirchlichen Streitfragen seiner Zeit. Eine Keplerstudie. Graz, Ulr. Moser's Buchh. (J. Meyerhoff), 1888. 243 S. gr.8. fl. 2.00.

Sforza, Giov., Papst Nicolaus' V Heimat, Familie und Jugend. Deutsche Ausg. (nach der ital., Lucca, Giusti, 1884) von Prof. Hugo Th. Horak. Mit 5 Stammtaf. Innsbruck, Wagner, 1887. II, 294 S. 8. fl. 3.60.

Specht, Frz Ant., Gastmähler und Trinkgelage bei den Deutschen von den ältesten Zeiten bis ins 9. Jahrh. Ein Beitr. zur deutschen Kulturgesch. Stuttgart, J. G. Cotta, 1887. 61 S. 12.

Stimmen aus M. Laach 1887, 9 10; 1888, 1.

Stöckl, Dr. Albert, Lehrbuch der Philosophie. 3 Bde. 6., neubearb. A. Mainz, Kirchheim, 1887. XVI, 456; XIV, 552; XIV, 534 S. gr.8. M. 15.00.

Synopsis Actorum S. Sedis in causa Societatis Jesu 1540—1605. Florentiae, typ. a ss. Concept. (Raph. Ricci), 1887. X, 236. 8maj.

Verhandlungen der ersten allg. amerikanisch-deutschen Katholikenversammlung zu Chicago, Ill., am 6. Sept. 1887. New York, Cincinnati u. Chicago, Benziger Bros, 1887. 68 S. 8.

Wörnhart, Leonh. M., O. S. Fr., Das seraphische Kirchenjahr od. Tägliche Betrachtgen für alle drei Orden des hl. V. Franziskus. 2 Bde. Innsbruck, Fel. Rauch, 1888. 720; 724 S. 16. fl. 3.00 (M. 6.00).

Abhandlungen.

Zinsgrund und Zinsgrenze.

Von Heinrich Pesch S. J.

Zweiter Artikel.

Fassen wir zunächst aus dem früheren Beweisgange kurz diejenigen Momente zusammen, welche die Grundlage der folgenden Erörterungen bilden. Die Consumtion im engeren Sinne verwendet die vorhandenen Güter zur Befriedigung der Bedürfnisse des Lebens. Das, was durch die Consumtion unmittelbar bedingt wird: Erhaltung der menschlichen Existenz, Fähigkeiten, Kräfte usw., gehört einer Ordnung an, welche zwar rein physische Bedingungen in der Verfügbarkeit wirtschaftlicher Güter finden kann, aber in ihrer eigenen, inneren Ausgestaltung und Erhaltung von höheren Ursachen geleitet wird. Selbst in metaphorischer Redeweise ließe sich die Consumtion kaum schlechthin als Blüte der Production bezeichnen; der wirtschaftlich zutreffende Ausdruck ist es jedenfalls nicht, so lange menschliches Sein und menschliche Kraft keines Marktpreises fähig sind; nur die Aeußerung menschlicher Kraft tritt mit ihrem Ergebnis wieder in die Ordnung wirtschaftlicher Güter ein, während sie ihrem Princip und eigenen Sein nach in der höheren Ordnung verbleibt. Diese Auffassung der Consumtion entspricht allein den Anforderungen der Philosophie, insbesondere der Ethik. Oder sollte etwa auch das menschliche Sein und menschliche Vermögen gänzlich und in jeder Hinsicht, mit seinen vitalen, selbst geistigen Bethätigungsformen an

das physikalische Gesetz des constanten Kraftumsatzes gebunden sein? sollte es ausschließlich und allein auf materielle Impulse hin und nach dem Maße derselben sich auswirken können? Verwendet man Geld zu consumtiven Zwecken, so ist dieser Gebrauch also ein wirklicher Verbrauch; das Geld kommt dabei nur mit seiner Tauschfunction in Betracht, der usus pecuniae ist hier, getrennt von dem Gelde in sich, in der That nichts, und deshalb getrennt vom Gelde in sich nicht schätzbar. In einer Wirtschaftsepoche, wo der Consumtivcredit vorherrscht, wo das geliehene Geld regelmäßig für die Zwecke der Consumtion verwendet wird, leistet also der Gläubiger freilich nicht nur die Schuldsumme selbst, sondern er verpflichtet sich ebenfalls zur zeitweiligen Belassung des Wertes in den Händen des Schuldners; allein diese Belassung bietet dem Debitor nur die Möglichkeit zum Verbrauch der Summe: der bloße Verbrauch des Geldes hat aber keinen besonderen vom Gelde getrennten Wert, und demgemäß auch nicht die Möglichkeit des Verbrauches. Der ganze vom Gläubiger geleistete Wert ist somit ausgedrückt durch den Nennwert der Schuldsumme.

Anders verhält es sich mit der Production, insofern sie vorhandene Güter zum Zweck der unmittelbaren Erzeugung wahrer wirtschaftlicher Werte verwendet. Der Gebrauch des Geldes zur Anschaffung von Productionsmitteln involviert allerdings auch einen civilen Verbrauch der ausgelegten Summe, aber es ist ein Verbrauch, der nicht nur das Vermögen durch unmitlelbare Substitution gleichwertiger Objecte auf demselben wertlichen Niveau beläßt, sondern überdies die concrete und unmittelbare Möglichkeit zur Vermehrung des Vermögens bietet. Im Productivdarlehen leistet der Gläubiger, wie beim Consumtivdarlehen, zunächst die Schuldsumme und zugleich, in der creditweisen Ueberlassung, die Innehabung dieser Summe seitens des Schuldners für die Dauer des Darlehensverhältnisses. Die Innehabung jedoch hat hier für den Schuldner die Bedeutung der realen und unmittelbaren Möglichkeit productiver Gewinnerzeugung. Diese Möglichkeit productiver Wertbildung ist ferner zweifelsohne in Geld schätzbar; es ist dies ja die sichere Grundlage des speciellen Interessetitels, der Ersatzforderung wegen lucrum cessans. Dennoch folgt einzig daraus, daß diese Möglichkeit für den Schuldner eine wertliche Bedeutung hat, noch lange nicht, daß sie im Darlehensverkehre auch für den Gläubiger wertlich schätzbar sei und ihm angerechnet werden dürfe. Es wäre ein Fehlschluß, wenn man aus dem Umstande allein, daß durch

das Darlehen die Möglichkeit gewinnreicher productiver Thätigkeit veranlaßt wird, schließen wollte, daß sie durch das Darlehen selbst auch verursacht werde, oder daraus, daß sie auf Seiten des Schuldners entsteht, folgern wollte, daß sie vom Gläubiger geleistet worden. Auch im Mittelalter gab es Productivdarlehen, entstand somit auf Seiten des Schuldners im gegebenen Falle die Möglichkeit productiver Wertbildung; allein dieselbe blieb nur innerhalb des persönlichen Geschäftskreises einer im Verhältnis zu unserer Wirtschaftsepoche und auch im Verhältnis zur Gesammtzahl aller damaligen Darlehensverhältnisse geringeren Anzahl von Personen, durch deren individuelle Lage bedingt, ohne die Natur einer den gesammten Darlehensverkehr beherrschenden, hinreichend allgemeinen Thatsache anzunehmen, und konnte somit nicht über die Grenzen eines individuellen Gebrauchswertes hinauskommen. Erst seitdem die productive Anlage zur vorherrschenden Verwendung des Geldvorrates, insbesondere auch der im Darlehensverkehre übermittelten Summen wurde, vollzog sich allmählich der Uebergang vom rein individuellen Gebrauchswert zum wirtschaftlichen Tauschwert. Jetzt ist die Creditleistung nicht mehr bloße Hingabe einer Geldsumme und Belassung derselben für eine gewisse Zeit in der Hand des Schuldners, vielmehr schließt sich jetzt an jene Belassung allgemein, wenigstens in der Regel, ein besonderer Effect, welcher in sich selbst wertlich schätzbar, nicht lediglich individuellen Voraussetzungen entspringt, sondern seine Regelmäßigkeit, Allgemeinheit der alles beherrschenden Production im weiteren Sinne verdankt. Diese Allgemeinheit kommt auch dem Gläubiger zu statten, insofern ein regelmäßig mit seiner Leistung verbundener Erfolg als Wirkung dieser Leistung bezeichnet werden darf, während es bloße Bedingung für das Zustandekommen jener Wirkung im Einzelfalle bleibt, daß gerade dieser Schuldner Producent ist, oder erfolgreich producieren kann. Damit sind aber die notwendigen objectiven Voraussetzungen gegeben, um die Creditleistung im allgemeinen als Ursache jenes besonderen Effectes zu bezeichnen. Die reale Möglichkeit einer intensiveren Production ist verursacht durch die Verfügbarkeit größeren Geldcapitals; jene Verfügbarkeit wird unmittelbar durch den Act der Creditierung vom Gläubiger geleistet. Also leistet der Gläubiger auch den mit jener Verfügbarkeit heutzutage per se verbundenen Effect, nach dem alten Princip: causa causae est causa causati. Waren so nun einmal die objectiven Grundlagen der Anerkennung jener erweiterten wertlichen Bedeutung der Creditleistung gegeben,

so konnte das formelle Element in der Constitution eines wirtschaftlichen Tauschwertes nicht lange fehlen, wir meinen: die Anerkennung jener speciellen wertlichen Bedeutung der Creditleistung im Urteile und in der Schätzung der wirtschaftenden Menschheit.

Wir wollen nunmehr zur Entwicklung der Zinsbegrenzung auf den Grundlagen der Preistheorie übergehen. Unsere Absicht ist es nicht, ein in jeder Beziehung vollständiges System zu bieten, sondern mehr die Umrisse eines solchen Systems, und auch diese nur unter principiellen Gesichtspunkten.

II. Zinsgrenzen.

Die Frage nach den Zinsgrenzen kann in doppelter Weise verstanden werden:

1. Nach welchen Grundsätzen bestimmt sich das sittlich erlaubte Maß der Zinsnahme?

2. Soll von Seiten der Gesetzgebung ein Zinsmaximum aufgestellt werden? Letztere Frage kann hier nur nach ihrer ethisch-principiellen Seite in Betracht kommen.

1. Auch das heutige Darlehen ist in der Auffassung der Moral kein rein lucratives Geschäft. Forderung und Schuld erscheinen vielmehr in Form einer Gleichung; die beiden Seiten derselben mögen bei dem Wechsel wirtschaftlicher Verhältnisse die mannigfachsten Veränderungen erleiden, aber das Gleichheitszeichen darf niemals zur Lüge werden; wo es seine Wahrheit einbüßt, beginnt der Wucher. Das war der Grundgedanke der scholastischen Theorie: aequalitas permutationis, und Indemnität ist die unveränderliche und darum auch heute noch maßgebende sittliche Norm, die Wahrung der ausgleichenden Gerechtigkeit in unserer Frage oberstes Gesetz. Der Gläubiger soll zurückerhalten, was er gegeben oder geopfert, der Schuldner nicht mehr zahlen müssen, als er empfangen oder dem Gläubiger an Opfern auferlegt hat. Um zu entscheiden, welchen Wert der Gläubiger vom Schuldner als Rückleistung fordern darf, müssen wir daher zuerst den Wert seiner eigenen Leistung bestimmen. Die Creditleistung besteht aus der Hingabe des Schuldcapitals zu Eigentum gegen die Verpflichtung einer späteren gleichwertigen Gegenleistung seitens des Empfängers. Die Gewährung eines zeitlichen Intervalls zwischen Leistung und Rückleistung aber bietet dem Schuldner im Productivdarlehen die in Geld schätzbare

reale Möglichkeit, mit der geliehenen Summe neue Werte zu erzeugen, so zwar, daß diese Möglichkeit heutzutage regelmäßig geradezu als ein vom Gläubiger geleisteter Wert erscheint. Der Totalwert des im Darlehen Geleisteten ist demnach gleich der Summe aus dem Betrage des durch seinen äußeren Nennwert bestimmten Schuldcapitals und des Wertes der Nutzung einer gleich hohen Summe in productiver Anlage für die Dauer des Darlehensverhältnisses. Genau um den Betrag des entliehenen Geldes sind durch das Productivdarlehen die der Disposition des Schuldners unterstehenden Mittel vermehrt, und der Wert der durch diese Vermehrung geschaffenen oder gesteigerten Möglichkeit productiver Wertbildung ist eben kein anderer als der Nutzungswert des Geldes selbst für die Dauer des Darlehens. Dieser letztere Wert findet seine Gegenleistung im reinen Zins. Der reine Zins ist somit der Preis, welchen der Schuldner bezahlt für die durch den Credit gewährte Möglichkeit productiver Werterzeugung, ausgedrückt und gemessen durch den productiven Nutzungswert einer Geldsumme im Betrage des Schuldcapitals innerhalb eines gegebenen Zeitraumes. Außer dem reinen Zins können unter Umständen noch Nebenvergütungen an Risicoprämien und Interesseersatz zur Geltung kommen, die jedoch keineswegs als Gegenleistungen für die Creditleistung erscheinen, vielmehr den Charakter einer Indemnitätsleistung an sich tragen. Die Summe, gebildet aus dem reinen Zins und etwaigen Nebenansprüchen, bezeichnen wir als rohen Zins. Mit dem Gesagten ist die Einteilung der folgenden Untersuchung von selbst gegeben:

a. Grenzen des reinen Zinses.
b. Nähere Bestimmung der Nebenansprüche und ihres Verhältnisses zum reinen Zins.

a. Grenzen des reinen Zinses. Wollen wir den in Frage stehenden Tauschwert der productiven Nutzkraft einer Geldsumme bestimmen, so werden wir vor allem die ontologischen Fundamente dieses Tauschwertes einer Untersuchung zu unterziehen, die Bedingungen, unter welchen jene Nutzkraft zu stande kommt, sowie Weite und Maß derselben zu erforschen haben. Bedingungen und Wert der thatsächlich zur Geltung kommenden Nutzkraft des Geldes in Capitalfunction sind ja die letzte objective Grundlage für Erkenntnis der Bedingungen und der Grenzen des reinen Zinses.

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit vorerst den Bedingungen für die Bethätigung der productiven Nutzkraft des Geldes zu. Unser heutiges Darlehen besitzt manche Aehnlichkeit mit einem Pachtverhältnisse, ohne ein solches zu sein. Der Pächter eines Grundstückes muß beim Ablaufe des Pachtverhältnisses denselben Acker zurückgeben, der Creditnehmer aber braucht nur ein tantundem zurückzuerstatten; aber darin stimmt das Darlehen mit dem Pachtverhältnisse überein, daß ein gewisser Zeitraum zur Benutzung gewährt sein muß. Die Fruchtbarkeit des Ackers und die Quasi-Fruchtbarkeit des Geldes sind etwas ihrer Natur nach Potentielles, Fähigkeiten, Möglichkeiten, kein fertiges Sein, ihr Endergebnis gelangt vielmehr in einem allmählichen Werden zur Existenz, ist an die Zeit gebunden, innerhalb welcher die Production der Güter sich vollzieht. Das Vorhandensein einer entsprechenden Zwischenzeit, welche Empfang und Rückzahlung trennt, ist demnach unerläßliche Voraussetzung für das Zustandekommen des Zinsanspruches. Wollte ich in demselben Augenblicke, wo ich jemandem 1000 Gulden leihe, sofort Rückzahlung einer gleichen Summe verlangen, so könnte ich offenbar nur 1000 Gulden fordern. Es läge gar kein Darlehen, insbesondere keine Ueberantwortung des Geldes zur productiven Verwendung vor; die Vermögensvermehrung wäre für den Schuldner verbunden mit einer gleichzeitigen, ebenso großen Vermögensverminderung, die Nutzbarkeit jener 1000 Gulden demgemäß im Vermögen des Creditnehmers thatsächlich gleich Null.

Hier haben wir zugleich die Lösung eines Einwandes gegen unsere Erklärungsweise der Zinsberechtigung. Man könnte sagen: das zurückgezahlte Geld besitzt ja ebenfalls die wertlich schätzbare Fähigkeit, in Capitalfunction überzugehen, wie das geliehene; damit aber fiele das Fundament des reinen Zinses weg, indem die bloße Rückzahlung des Schuldcapitals dem Gläubiger seine eigene Leistung voll und ganz ersetzt, ihm ein Capital zuweist, was unter den heutigen Verhältnissen vorteilhaft productive Verwendung finden kann. Ist die Einrede berechtigt? Leiht man jemandem 1000 Gulden für die Zeit vom 1. Januar 1887 bis zum 1. Januar 1888, so kann das Geld, welches am Verfalltage zurückgezahlt wird, gewiß wiederum in Capitalfunction übergehen; geschieht das wirklich, so wird wohl für das Jahr 1888 und die folgenden Geschäftsperioden ein besonderer productiver Erfolg durch die Nutzbarkeit dieses Geldes erzielt werden können. Allein das ist offenbar ein ganz neuer Wert, das Resultat einer ganz anderen, nur specifisch gleichen, aber nu-

merisch von der Verwendung in den früheren Geschäftsperioden durchaus verschiedenen Bethätigung der Nutzbarkeit des Geldes. Die Nutzkraft des Geldes in Capitalfunction und ihr Wert unterliegen eben ähnlichen Gesetzen periodischer Entwicklung, wie die durch ihre Vermittlung in der Production geschaffenen Werte. Die Dauer der Gewährung des Darlehens und die Ansetzung der Zinszahlungstermine ist somit keine absolut willkürliche, vielmehr sollen sich die Termine, so weit thunlich, dem regelmäßigen Verlauf der gegebenen geschäftlichen Verwendung anschließen. Wer ein verpachtetes Gut zurückziehen wollte, ehe die Fruchtziehung nach den Gesetzen der Natur sich vollziehen könnte, hätte keinen Anspruch auf den Pachtzins, dessen Zahlung eben lediglich als Gegenleistung für die wirkliche Gewährung der Möglichkeit einer Fruchtziehung erscheint. Desgleichen verschwindet der Zinsanspruch, wenn die Dauer der Darlehensgewährung zu gering ist, als daß bei der Natur der vorliegenden productiven Verwendung die Nutzkraft in irgend einem Grade oder Teile hätte zur Geltung gelangen können. Indessen begründet hier der fungible Charakter des Darlehensobjectes einen wesentlichen Unterschied vom Pachtverhältnis. Bei letzterem überträgt man nur den Besitz einer fruchttragenden Sache zum Zweck der Fruchtziehung und erhält dasselbe Grundstück zurück; der Gläubiger im Darlehensverkehre dagegen überträgt das Eigentum der Darlehenssumme, er erwirbt ein persönliches Forderungsrecht auf Rückgabe einer gleichwertigen Summe, er ist nicht Vindicant einer individuellen Sache. Demgemäß braucht auch der Schuldner, an welchen die Rückzahlungspflicht herantritt, nicht immer und notwendig die geforderte Summe der geschäftlichen Verwendung zu entziehen; er kann sich dieselbe in der Regel durch eine anderweitige Anleihe verschaffen, so daß für ihn nur die Person seines Gläubigers wechselt, während das in der Production bereits angelegte Geld unterdessen fortfährt, seine Dienste zu thun. Allein die Inanspruchnahme anderweitigen Credites bietet nicht selten Schwierigkeiten und verursacht Kosten, sodann entspricht es auch wenig der Natur des heutigen Darlehens mit seinem aus der Beziehung zur Production erwachsenden Zinsanspruche, wenn die Kündigungstermine sich nicht den Bedingungen der productiven Wertbildung und den Perioden eines normal verlaufenden Geschäftsganges anschließen. Aus diesen Rücksichten dürfte wohl bei solcher anormalen Ansetzung der Kündigungsfristen und Ausführung der Kündigung eine Verminderung des Zinses unter den gewöhnlichen

Betrag nicht nur als billig, sondern geradezu als den Forderungen der Gerechtigkeit entsprechend erscheinen. Ein Gleiches gilt auch für die Zinszahlungstermine. Ueberall da, wo diese so frühe angesetzt sind, daß der Schuldner vorläufig nur mit Zuhilfenahme anderweitiger, dem Productionserfolge nicht entnehmbarer Mittel seiner Zinspflicht genügen kann, muß an der Zinshöhe der etwaige Verlust in Abrechnung gebracht werden, den der Schuldner durch Vorausbezahlung eines noch nicht gewonnenen Wertes erleidet, analog zu den Grundsätzen über die anticipata solutio beim Kaufe. Andernfalls würden die kurzen Fristen, welche nicht gleichen Schritt mit der naturgemäßen Entwicklung des Geschäftes halten, leicht zur Verdeckung eines allzu hohen Zinses dienen können.

Man hat verlangt, daß die Terminsetzung eine derartige sei, innerhalb welcher außer der Erzielung des Zinsbetrages eine eigentliche Reproduction der Schuldsumme ermöglicht werde. Für den Darlehensvertrag ist das zu viel verlangt, namentlich in Verhältnissen, wo ein ehrlicher Geschäftsmann ohne übermäßige Schwierigkeit sich anderswo Kapitalien leihweise verschaffen kann. Jedenfalls kann die Belassung der Schuldsumme im Geschäftsbetriebe des Borgers bis zur Reproduction ihres vollen Betrages nicht als Rechtspflicht des Gläubigers bezeichnet werden, wie sehr auch eine gesetzliche Normierung der Kündigungsfristen aus Rücksichten der Zweckmäßigkeit und des Nutzens zur Erleichterung einer allmählichen, wenigstens partiellen Reproduction im Interesse einzelner Wirtschaftsgebiete, insbesondere der landwirtschaftlichen Production wünschenswert sein mag. Wo immer aber die Kündigungsfristen und Zahlungstermine absichtlich so gestellt werden, daß der Schuldner hierdurch in eine Notlage versetzt werden muß, wird die zunächst in solchem Verfahren liegende Verletzung der Liebe in restitutionspflichtigen Wucher übergehen, sobald der Gläubiger auf Kosten des Schuldners ohne Rechtstitel hierbei sich bereichert oder gar die Notlage des Schuldners dem Wucherer die ersehnte Gelegenheit zu einer förmlichen Ausplünderung seines Opfers geboten hätte.

Wir haben bisher die wichtigsten Bedingungen, unter welchen ein Zinsanspruch überhaupt nur zur Existenz gelangt, kennen gelernt; es fragt sich nunmehr, welche Höhe darf ein gerechter Zins bei normalen Kündigungsfristen und Zahlungsterminen erreichen?

Die Höhe des reinen Zinses bemißt sich in letzter Linie nach dem regelmäßigen Productionserfolge innerhalb des gegebenen Wirtschaftszweiges. Wenn nämlich der

reine Zins Preis für die mit der creditweisen Ueberlassung der Schuldsumme gewährte reale Möglichkeit productiver Werterzeugung ist, wenn ferner der Wert dieser concreten Möglichkeit sich nach dem Werte der zur Geltung gelangenden Nutzkraft der geliehenen Summe bestimmt, so bemißt sich auch die gerechte Zinshöhe eben nach dem Werte der in Frage stehenden Capitalnutzung. Dieser Wert aber offenbart sich in dem regelmäßigen Productionserfolge. Man unterscheidet nun hinsichtlich des Productionserfolges den Roh- oder Bruttoertrag und den Rein- oder Nettoertrag, die beide in größerem Betriebe durch die Geschäftsbilanz festgestellt zu werden pflegen. Der Rohertrag einer Geschäftsperiode besteht aus sämmtlichen Gütern und Werten, welche das Geschäft innerhalb jener Zeit neu produciert oder gewonnen hat. Der Reinertrag ist der Rest, welcher nach Abzug aller Productions- und Geschäftskosten vom Rohertrage übrig bleibt. Zu den Productionskosten gehören aber außer den Arbeitslöhnen, dem gewöhnlichen Verschleiß und Verbrauch von Productionsobjecten und Productionsmitteln, insbesondere die Zinsen aller bei der Production verwendeten festen und flüssigen Capitalien. Erscheint demnach das entliehene Geld als aliquoter Teil des bei dem Betriebe verwendeten Gesammtcapitals, so hat der reine Zins offenbar seine positive Maximalgrenze in dem Betrage, welcher auf eine Geldsumme von solcher Höhe in einer bestimmten Art capitalistischer Anlage als Anteil am gesammten Productionserfolge entfallen kann. Die nähere Bestimmung jenes auch nach Ort und Zeit veränderlichen Anteils muß der Erfahrung entnommen werden. Wir beschränken uns in dieser Hinsicht nur noch auf einige kurze Andeutungen mehr negativer Art.

Wer ein Geschäft für eigene Rechnung und in eigenem Namen, wenn auch mit Zuhilfenahme fremden Credites betreibt, behält Anspruch auf einen seinen Leistungen und Fähigkeiten entsprechenden Arbeitslohn, den er durch Organisation und Leitung des ganzen Unternehmens, vielleicht auch als gewöhnlicher Mitarbeiter in den kleineren Unternehmungen des Ackerbaues und Gewerbes redlich verdient hat. In diesem seinem Anspruche kann er ohne Unrecht nicht durch übertriebene Zinsforderungen verletzt werden. Zu beachten ist auch, daß jedem productiven oder mercantilen Unternehmen die gewinnliche Absicht in irgend einem Grade wesentlich ist; würde der Unternehmer außer dem einfachen Arbeitslohn nicht ebenfalls einen seinen besonderen Mühen und Gefahren entsprechenden Gewinn erzielen können, so müßte er es ja vorziehen, in fremdem

Betriebe gegen gebührenden Lohn seine Kräfte zu verschleißen. Um allen Trieb und Eifer im geschäftlichen Leben wäre es aber damit für viele tüchtige Leute, die eben auf Credit angewiesen sind, geschehen. So scheint denn also auch die Sicherung eines den bloßen Unternehmerlohn übersteigenden besonderen Geschäftsgewinnes für den Unternehmer den Forderungen der Billigkeit zu entsprechen.

Für die gerechte Bestimmung des reinen Zinses nicht ohne Belang ist ferner die Berücksichtigung der Ungewißheit und Unbeständigkeit in den geschäftlichen Erfolgen. Die Feststellung des Zinses geht regelmäßig der thatsächlichen Ermittlung des zukünftigen Productionserfolges voraus, so daß nicht der sicher festgestellte und gegenwärtige, sondern nur der erwartete Productionserfolg bestimmend für die Zinshöhe wirkt. Wenn auch bei stetig verlaufendem Geschäftsbetrieb die Erfolge sich mit annähernder Sicherheit und auf Grund bereits vorliegender Erfahrungsthatsachen im voraus feststellen lassen, so sind dennoch diese Ansätze, selbst für ein ganzes Wirtschaftsgebiet, nur approximativ sichere. Darum muß unseres Erachtens das Princip, welches die Moral für Berechnung des lucrum cessans aufstellt, bei der Ausbedingung eines festen Zinses zur analogen Anwendung gelangen: Necesse est, ut in aestimatione lucri sperati . . deducatur . . incertitudinis periculum: quia lucrum in spe minus valet, quam in re et tanto quidem minus, quanto incertior spes est[1]. Der Gläubiger leistet ja nur die concrete Möglichkeit zukünftigen Gewinnes, nicht die absolute Gewißheit dieses Gewinnes. Natürlich werden überall, wo es sich um Berechnung eines eigentlichen lucrum cessans handelt, individuelle Rücksichten den Ausschlag geben, während die Berechnung des reinen Zinses den Gesetzen einer allgemeinen Preisbestimmung folgt, somit lediglich nach generellen Rücksichten, den Aussichten eines ganzen Wirtschaftsgebietes, sich regelt. Nicht der volle erwartete Productionserfolg darf also zum Ausgangspunkte der Berechnung des reinen Zinses gewählt werden, sondern ein im Verhältnis zur Ungewißheit des Erfolges geringerer Betrag.

Wir haben bisher den reinen Zins seinen objectiven Fundamenten nach, insbesondere in seiner Beziehung zum Productionserfolge untersucht. Würden diese objectiven Grundlagen allein den Ausschlag geben, so müßten von Rechts wegen, gerade so wie der

---

[1] Vgl. *Laymann*, De Just. et Jure lib. III tr. IV c. 14 (8).

Erfolg und Entwicklungsgang der Production sich sehr verschieden gestaltet je nach den verschiedenen Wirtschaftszweigen, auch die Kündigungsfristen und Zinszahlungstermine, sowie die Höhe des Zinsbetrages ganz anders für die Landwirtschaft, für Gewerbe, wie für Handel und Industrie bestimmt werden. In der That wurde die Teilung eines eventuell wieder einzuführenden gesetzlichen Zinsmaximums neuerdings nicht ohne Grund befürwortet. Indessen dürfte doch wohl kaum der alten Form gesetzlicher Zinstaxe der Vorwurf der Ungerechtigkeit gemacht werden können. Der Tauschwert enthält eben erst im Geiste der wirtschaftenden Menschheit sein formelles Sein. Hierbei aber geschieht es nicht nur, daß Angebot und Nachfrage mitbestimmend auf den Preis einwirken, den Marktpreis bilden, sondern auch, daß die objective Brauchbarkeit, die für die ganze Wirtschaft besteht, aber für die verschiedenen Gebiete verschieden sich gestaltet, in einer Mittelsumme ihren Ausdruck findet. Wer in einer solchen Mittelsumme einen unlösbaren Widerspruch mit den objectiven Grundlagen des Zinsanspruches erblickte, dem dürfte man vielleicht antworten können mit den Worten, welche Dr. Dernburg in der preußischen Landesvertretung am 4. Sept. 1866 gegenüber dem Antrage auf Beseitigung der früheren Zinstaxe sprach: „Dieser Einwand verkennt die Bedeutung der Durchschnittsregel im Rechts- und Staatsleben. Der Zeitpunkt der Volljährigkeit wird auf 24 Jahre gesetzt, die wichtigsten Rechte werden von demselben abhängig gemacht. Nichtsdestoweniger ist mancher im 18. Lebensjahre vollständig reif, seine Geschäfte zu führen, und mancher ist im Schwabenalter noch ein Kind. Nichtsdestoweniger wird es niemandem einfallen zu behaupten, der Volljährigkeitstermin müsse beseitigt werden, er sei eine unzulässige Durchschnittsregel. Ganz gerade so steht es mit den Wuchergesetzen. Die Wuchergesetze entsprechen einer Durchschnittsnorm, die eine hundertjährige Erfahrung gegeben hatte. Sie entsprachen nicht immer individuellen Verhältnissen, aber das Individuelle mußte dem Allgemeinen sich fügen.“ Demgegenüber ließe sich freilich in unserer Frage geltend machen, daß es sich hier nicht so um individuelle Verhältnisse handle, nicht Individuelles dem Allgemeinen sich fügen müsse, sondern daß ganze Wirtschaftsgebiete, statt im Verhältnis zu ihren eigenen Erfolgen, vielmehr nach den Productionsergebnissen der höheren Gebiete wirtschaftlicher Thätigkeit belastet werden. Wir bestreiten durchaus nicht, daß dieses wirklich gewichtige Bedenken sind; aber behandelt man die Zinsfrage als Rechtsfrage, nicht blos unter dem Gesichtspunkte ökonomischer

26*

Zweckmäßigkeit, so läßt sich andererseits kaum verkennen, daß die Creditleistung, weil sie als Angebot den verschiedenen Wirtschaftszweigen indifferent gegenübersteht, und von dem einen so gut wie von dem andern begehrt wird, rechtlich ihren wertbestimmenden Terminus in dem mittleren Productionserfolge aller Wirtschaftsgebiete finden kann. Ob freilich bei einer allgemeinen, oder blos zweiteiligen Zinstaxe für die ökonomischen Bedürfnisse namentlich der niederen Production wirklich ausreichend durch Creditinstitute usw. gesorgt werden könnte, ob gar eine gänzliche Umgestaltung namentlich des ländlichen Credites vonnöten sei, das ist eine weitere Frage, deren Beantwortung wir Leuten von größerer Einsicht in unsere wirtschaftlichen Verhältnisse überlassen müssen. So lange eine gesetzliche Zinstaxe nicht besteht, bleibt für die moralistische Praxis jene allgemeine Schätzung, die im Marktpreis der Creditleistung ihren Ausdruck findet, das einzige brauchbare äußere Kriterium eines annähernd gerechten reinen Zinses. Wucherisch ist derjenige Zins, welcher, ohne einen der besonderen, in der Folge zu besprechenden Titel, den an einem gewissen Orte zu einer bestimmten Zeit für Darlehen einer bestimmten Art geltenden Marktpreis übersteigt[1]).

b. Nebenvergütungen und ihr Verhältnis zum reinen Zins. — α) Periculum sortis[2]). Res, quae extra periculum possidentur eiusdem speciei, *plus aestimantur*, quam eaedem in periculo existentes, lehrt der hl. Thomas[3]). Das Princip von der Erlaubtheit einer Wagnisprämie als einer usura *compensatoria*, ist auch heute noch von Bedeutung; nicht minder behalten für den heutigen Credit jene Beschränkungen, wie sie ehedem von den Moralisten aufgestellt wurden, ihre Geltung und bedürfen nur einer entsprechenden Fortbildung.

Welcher Art mußte zunächst die Gefahr sein, damit sie wertvermindernd auf die Darlehenssumme wirkte und somit einen Quasi-Ersatzanspruch begründete? Die Gefahr mußte eine wahre und

---

[1]) Wenn in einem Bezirke hinsichtlich der Kündigungsfristen und Zahlungstermine eine feste Gewohnheit besteht, so darf von derselben in der Regel nur in der Weise abgewichen werden, daß gleichzeitig eine Minderung des Zinses unter den Marktpreis bewilligt wird. Der Grund hierfür wurde oben entwickelt; dazu kommt, daß der Marktpreis nur in der Voraussetzung jener gewöhnlichen Fristen festgesetzt ist. [2]) Vgl. insbes. *S. Alphons.* Lib. III tr. 5 n. 764. [3]) Opusc. 75 c. 6



außerordentliche sein. Es genügt vor allem nicht jene allgemeinste Gefahr, der alle Güter unterliegen, durch elementare Kraft vernichtet, durch die Bosheit der Menschen zerstört oder entwendet zu werden, so lange nicht die Ueberantwortung des Geldes an den Schuldner diese und ähnliche ganz allgemeine Gefahren in besonderer Weise steigerte. Ferner genügte auch nicht die jedem Darlehen als solchem eigentümliche Gefahr. „Wird eine Geldsumme in versiegeltem Beutel in fremde Verwahrung gegeben, so vertraut der Eigentümer der Redlichkeit des Anderen; diese aber vorausgesetzt, kann ihm das Schicksal des Vermögens des Empfängers gleichgiltig sein. Denn wenngleich derselbe verarmt, wird noch immer der versiegelte Beutel bei ihm gefunden und durch Vindication dem Eigentümer gerettet werden. Nicht so, wenn dieselbe Geldsumme als Darlehen gegeben war; denn, wenn nun der redliche Empfänger insolvent wird, so ist das Geld für den Geber verloren. Die höhere Gefahr also, der sich der Geber bei dem Darlehen unterwirft, unabhängig von der redlichen Gesinnung des Empfängers, gründet sich darauf, daß der Geber das Eigentum des Geldes veräußert, also den in der Vindication enthaltenen Schutz aufgegeben hat"[1]). Allein auch diese dem Darlehen eigentümliche, im Verhältnisse zu anderen Vertragsarten, wie Depositum, Commodatum usw., besondere Gefahr, bleibt innerhalb der Grenzen des periculum *commune* et *ordinarium*, ist ein dem Darlehen innerliche, von ihm untrennbare Gefahr, die keineswegs ausreicht zur Begründung eines Ersatzanspruches wegen periculum sortis. Der hl. Alphons verlangt hierfür, daß die Gefahr nicht nur ein *verum* und *extraordinarium*, sondern auch ein periculum *probabiliter imminens* sei[2]). Die reelle wertliche Abschätzung einer blos ideellen und entfernten Gefahr zum Zweck der Geltendmachung eines wahren Compensationsanspruches ist ja offenbar rechtlich unmöglich, vielmehr wird der Ersatzanspruch wegen periculum sortis im Darlehensverkehre erst dann zur Geltung gelangen, wenn die Erhaltung des Geldes positiv zweifelhaft erscheint, die bloße Möglichkeit des Verlustes in irgend eine Wahrscheinlichkeit desselben übergeht. Dann und nur dann kann von dem dargeliehenen Gelde gesagt werden, daß es an Wert verliert, der Gläubiger somit im Augenblick der Leihe ein in Geld schätzbares Opfer bringt. Aus dem

---

[1]) v. Savigny, System des röm. R. V 514. [2]) Lib. III tr. 5 n. 764 (8).

Gesagten erhellt zur Genüge, wie wenig begründet die Rechtfertigung der allgemeinen Zinsnahme unter den heutigen Verhältnissen auf Grund einer stets erlaubten Risicoprämie ist. Wenn auch die riscanten Geschäfte leider sehr zahlreich geworden, so ist andererseits noch lange nicht bei allen Darlehen die genügende Unterlage zur Geltendmachung des Anspruchs auf eine Wagnisprämie vorhanden.

Bei der heutigen Gestaltung des Darlehens- und Zinswesens muß ferner das mit der Natur und dem regelmäßigen Verlauf des Geschäftes, in welchem das Geld productiv angelegt ist, von selbst und stets gegebene Wagnis zum periculum ordinarium gerechnet werden, so zwar, daß eine besondere Risicoprämie für diese regelmäßige Geschäftsgefahr nicht gefordert werden darf, wenn die Höhe des reinen Zinses sich nach den Productionserfolgen eben derselben Betriebsart bemißt. Für den Verleiher ist ein Zinsanspruch nämlich nur begründet unter der Voraussetzung, daß er sein Geld der Production im weiteren Sinne: Industrie, Handel, Gewerbe thatsächlich überantwortet. Diese thatsächliche Ueberantwortung schließt aber schon die Uebernahme der regelmäßigen und daher erkannten Gefahr des Geschäftes ein. Wenn also nur durch die gleichzeitige, stillschweigende Uebernahme des gewöhnlichen Wagnisses der Anspruch auf einen reinen Zins von solcher Höhe zu stande kommt, so kann offenbar dieses regelmäßige Risico nicht noch außerdem einen besonderen Zinstitel begründen; wollte man auch dem Gläubiger gestatten, nach Belieben entweder das Risico oder den reinen Zins zur Basis seiner Forderung zu machen, so kann eine besondere Berechnung des Risicos neben dem reinen Zins nur da rechtlich erlaubt sein, wo im gegebenen Einzelfalle das Wagnis die Grenzen der gewöhnlichen Gefahr bis zu einer gewissen positiven Wahrscheinlichkeit des Verlustes überschreitet. Zwischen Wagnisprämie und reinem Zins besteht also regelmäßig das Verhältnis der Compensation; ein außerordentliches Risico steigert jedoch den berechtigten Zinsanspruch über den reinen Zins hinaus in demselben Maße, als die Wahrscheinlichkeit des Verlustes zunimmt.

Außerordentlich ist vor allem jene Gefahr, die wegen ganz besonderer Umstände im vorliegenden Falle die gewöhnliche Gefahr bei sonstigen industriellen oder mercantilen Unternehmungen übersteigt. Wir erinnern hier beispielsweise an das sog. Bodmereigeschäft, ein Darlehen mit Rücksicht auf Seegefahr und Seenot, das wegen der Gefahr schon nach römischem Rechte (foenus nauticum)

einen sehr hohen Zins gestattete. Es kann auch eine besondere Gefahr in den individuellen Verhältnissen des Schuldners liegen, in seiner zweifelhaften Redlichkeit und Zahlungsfähigkeit, oder in der Unzuverlässigkeit der jeweiligen öffentlichen, rechtlichen oder politischen Zustände usw. Wohl zu beachten jedoch ist, daß die Gefahren allgemeiner und öffentlicher Natur bereits im Marktpreise eingeschlossen werden, somit regelmäßig nur Gefahren individueller Natur einen besonderen Risicoanspruch begründen dürften.

Der hl. Alphons fügt seiner Anerkennung des Risicotitels eine wichtige Beschränkung bei: dummodo non recuses assecurationem sortis, si tibi offeratur per pignus aut fideiussionem, et non cogas mutuatarium ad tale periculum transigendum. Es muß auch heute dem Schuldner unbenommen bleiben, durch Stellung von Bürgen oder Pfändern, Gewährung von Hypotheken die Gefahr zu vermindern. Die Wagnisprämie ist ihrer Natur nach verwandt mit dem Schadenersatz und darf somit niemals rein lucrativen Speculationen des Gläubigers dienstbar gemacht werden. Die Gerechtigkeit verlangt aber, daß beim Realcredit der Zinsanspruch niedriger sei, als beim Personalcredit, so zwar, daß bei Verminderung oder Beseitigung einer außerordentlichen Gefahr durch Bürgschaft, Hypothek oder Faustpfandbestellung die besondere Risicoprämie sich mindere oder verschwinde, bei Sicherung gegenüber den ordentlichen Gefahren der reine Zins sogar unter dem sonstigen Marktpreise berechnet werde.

β) Id quod interest[1]). Wenn der Creditgeber durch die Leihe einen Schaden erlitt oder einen Gewinn verlor, so konnte er Ersatz verlangen in der Weise und unter den Voraussetzungen, welche früher von uns entwickelt wurden[2]). Drei Bedingungen sind namentlich zu beachten.

1) Das Interesse mußte ebenso, wie auch die andern Zinstitel, von Anfang an im Darlehensvertrage selbst geltend gemacht werden. Der Schuldner sollte von vorneherein seine ganze Rückleistungsverpflichtung überschauen können, sein Consens alle Lasten umfassen.

2) Es durfte nicht der volle Betrag des voraussichtlichen lucrum cessans berechnet werden, sondern nur iuxta aestimationem spei *et* periculi *et* deductis expensis.

---

[1]) *S. Alphons.* l. c. 768 s. [2]) Im 1. Heft dieses Jahrg. oben 47.

3) Das Darlehen selbst mußte Ursache eines wirklichen Schadens oder Gewinnverlustes sein.

Wenden wir diese Grundsätze auf unsere heutigen Creditverhältnisse an, so ergiebt sich:

1) Vor allem sollte auch heute der anfängliche Darlehensvertrag dem Schuldner den ganzen Umfang seiner Verbindlichkeit mit Ausschluß aller späteren Auflagen vor Augen führen. Die ganze Ersatzpflicht gründet sich ja ausschließlich auf den Vertrag, ist keine Restitution für eine injusta damnificatio oder dgl. Damit wäre dem Eindringen wucherischer Ausbeutung der Weg versperrt. Legt nämlich der Schuldner gleich anfangs im Darlehensvertrage ein Zinsversprechen ab, welches den Wert der Capitalnutzung sicher übersteigt, ohne daß ausdrücklich für diesen höheren Zins, sei es ein außerordentliches Risico, sei es ein besonderer, nachweisbarer Interesseanspruch des Gläubigers, als specieller Titel geltend gemacht werden kann, so muß der Vertrag in sich und auch dem Schuldner als Wuchergeschäft erscheinen, und demnach die bindende Kraft seines Consenses zugleich mit der Giltigkeit des Vertrages von vorneherein als zweifelhaft sich darstellen. Eine nachträgliche Geltendmachung höheren Interesseanspruches u. dgl. dürfte unseres Erachtens nur in dem Falle gestattet sein, wenn die Freiheit des Gläubigers beim Abschluß des Vertrages durch Furcht, Gewalt, Betrug beeinträchtigt gewesen wäre.

2) Ist ein moralisch sicherer Schaden in Frage, so kann dieser ad arbitrium viri prudentis bis zum ganzen Betrage in Rechnung gebracht werden; ist der Schaden aber nur wahrscheinlich, so vermindert sich sein Ersatz, bezw. der Ersatz seiner Gefahr im Verhältnis zur Abnahme der Wahrscheinlichkeit und sinkt auf Null herab, sobald die Wahrscheinlichkeit des Nichteintretens die entgegengesetzte Wahrscheinlichkeit beseitigt. Handelt es sich dagegen um einen entgehenden Gewinn, so wird selbst bei annähernder moralischer Gewißheit desselben dennoch nicht sein voller Betrag als wirklicher Gewinnverlust in Anrechnung gebracht werden können, quia lucrum cessans non est in actu, sed in potentia, et variis adhuc eventibus obnoxium[1]). Die noch verbleibende Unsicherheit des Erfolges, die Gefahr des anderen im Interesse des Darlehens unterlassenen Unternehmens, ferner die eventuellen Auslagen hierbei, wohl auch der Lohn für die unterlassene eigene Arbeit

[1]) *S. Alph.* l. c. n. 768.

bei jenem anderen Unternehmen[1]), alles dies vermindert die Schätzung des entgangenen Gewinnes. Würde das lucrum cessans vollends ein nur mehr oder minder wahrscheinliches gewesen sein, so müßte natürlich ebenso, wie bei dem damnum emergens, ein abermaliger entsprechender Abzug eintreten.

3) Der Schaden muß sich wirklich auf das Darlehen selbst als Ursache zurückführen lassen, der Gewinn wirklich und gerade wegen des Darlehens entgehen, somit der Gläubiger durch den gewährten Credit, durch den Verlust an disponiblem Gelde thatsächlich außer stand gesetzt sein, den Schaden anderweitig abzuwenden, das gewinnreiche Unternehmen mit anderen Mitteln auszuführen. Heutzutage nun ist das Darlehen selbst, als ein contractus per accidens onerosus, für den Gläubiger ein gewinnbringendes und dabei sehr bequemes Geschäft geworden. Zieht jemand es vor, sein Geld im Darlehen fremder Production zu überlassen, so ist die Uebertragung der Schuldsumme zugleich Uebertragung der Nutzkraft des Geldes, somit thatsächlich ein unzweifelhafter Verzicht auf eine anderweitige Bethätigung dieser Nutzkraft im eigenen Betriebe ausgesprochen. So lange nämlich das Geld sich nicht der Bilocation erfreut, so lange die Nutzkraft nicht gleichzeitig in zwei ganz verschiedenen Geschäften sich realisieren läßt, so lange wird auch ein Zins, gebildet aus der vollen Summe eines sog. Interesseanspruches und des reinen Zinses, eine wucherische Absurdität bleiben müssen. Anders verhält es sich, wenn der Schaden oder Gewinnverlust, der aus dem Darlehen entsteht, größer ist, als der Betrag des reinen Zinses; hier entsteht wirklich wiederum ein lucrum *cessans*, das vom Rechtsstandpunkte aus den Ersatzanspruch begründet. Ob bei solcher Gestaltung der Verhältnisse das Darlehen noch für den Schuldner rentabel bleibt, das muß dieser im einzelnen Falle selbst überschauen; es bleibt ihm ja eventuell unbenommen, auf die Erweiterung seines Geschäftes vorläufig zu verzichten oder anderweitig Befriedigung seiner Creditbedürfnisse zu suchen. — Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so ergiebt sich folgendes Princip: Zwischen Interesseersatz und reinem Zins besteht regelmäßig das Verhältnis der Compensation; ein den reinen Zins übersteigendes Interesse erhöht jedoch den Zinsanspruch um den Differenzbetrag. Dieser Grundsatz findet natürlich keine Anwendung auf besondere Verzugszinsen.

---

[1]) *S. Alph.* l. c. n. 769 II.

γ) Poena conventionalis. Weniger Schwierigkeiten principieller Natur bereitet in unserer Frage die Conventionalstrafe. Dieselbe ist in der scholastischen Theorie jedenfalls nicht ein Ersatzmittel, dessen Berechtigung und Grenzen aus der Wahrung irgend einer aequalitas permutationis nachzuweisen wären, vielmehr lediglich eine contractlich festgestellte mäßige Strafe für größere und verschuldete Versäumnisse der vereinbarten Fristen seitens des Schuldners[1]). Die Conventionalstrafe ist wesentlich Strafe und als solche zu beurteilen. Wo daher keine Schuld, sei es als Betrug, sei es als grobe Fahrlässigkeit, vorliegt, darf eine Conventionalstrafe überhaupt nicht eingefordert werden. Die poena conventionalis bildet einen Fall des restitutionspflichtigen „Wuchers an den Bedingungen", sobald sie nicht nur als Vertragsbestärkungsmittel, sondern in gewinnlicher Absicht gefordert wird. Es wäre das eben eine titellose, ungerechte Bereicherung für den Gläubiger. Eine solche Absicht ist zu präsumieren, wenn der Gläubiger die Fristen planmäßig so gestellt hat, daß der Schuldner sie nicht einhalten kann und daher ohne eigenes Verschulden in die Strafe fallen muß. — Reiner Zins, Wagnisprämie, Interesseersatz stehen offenbar in gar keiner Beziehung zur Conventionalstrafe. Für diese gilt daher nicht das Gesetz der Compensation, vielmehr besteht die Conventionalstrafe, wo und in dem Maße, wie sie in gerechter Weise geltend gemacht werden kann, unabhängig von der eigentlichen Zinszahlung.

Hiermit hätten wir unsere Aufgabe erledigt; unsere Absicht war es nur, auf Grund der Preistheorie in kurzer Skizze die für die Begrenzung des Zinsanspruchs geltenden Grundsätze anzudeuten. Es erübrigt eine Besprechung des Consumtivcredites. Hat der reine Zins heutzutage den Charakter eines Preises angenommen, so ergiebt sich unmittelbar, daß er auch dort verlangt werden kann, wo im einzelnen Falle der jenem Preise zu Grunde liegende Wert für den Schuldner nicht zur Geltung kommt[2]). In der That hat die Unterscheidung zwischen Productiv- und Consumtivdarlehen, vom

---

[1]) Vgl. Dr. O. Neuenfeldt: Ist die Conventionalstrafe Strafe oder Ersatzmittel? . . Berlin 1885. Der Verfasser vertritt die Ansicht, daß nach den neueren Gesetzgebungen die Conventionalstrafe ein Compensations-, Ersatzleistungscontract sei. Wenn im Rechtsleben wirklich diese Auffassung zur vorherrschenden wird, so muß offenbar die Stellung der Conventionalstrafe auch in unserer Frage sich wesentlich verändern, namentlich mit Rücksicht auf Verzugszinsen. [2]) Vgl. diese Ztschr. 11 (1887) S. 53 70.

Standpunkte der ausgleichenden Gerechtigkeit heutzutage keine Bedeutung und kann nicht zum Bestimmungsgrunde der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit des Zinsbezuges gemacht werden; vielmehr ist auch für das Consumtivdarlehen regelmäßig derjenige reine Zins gerecht, welcher an einem gegebenen Orte zu bestimmter Zeit als mittlerer Marktpreis der Creditleistung von gewissenhaften und ehrlichen Leuten genommen und bezahlt zu werden pflegt. Vom Standpunkte der bloßen Gerechtigkeit aus kann ferner auch nicht die Geltendmachung anderer, besonderer Zinstitel innerhalb der oben entwickelten Grenzen angefochten werden. Nicht jedes Consumtivdarlehen ist übrigens ein Notdarlehen; zB. viele Staats- und Gemeindeanleihen bilden Fälle des Consumtivcredites im weiteren Sinne; hier steht der vollen Geltendmachung gerechter Forderungen nichts im Wege. Ist aber das Darlehen ein wirkliches Notdarlehen, soll es dazu dienen, die notwendigen Bedürfnisse eines Armen zu bestreiten, so macht zweifelsohne die höhere Pflicht der Liebe einen Strich durch alle complicierten Zinsberechnungen, ja sie verpflichtet zuweilen, das Darlehen geradezu in ein Almosen zu verwandeln. Unsäglich verächtlich wäre es, wenn man hier das hohe Risico in Rechnung bringen, oder sich gar mit dem Schweiße und Blute der Armen ungerechter Weise bereichern wollte. Arme werdet ihr immer haben, sagte der göttliche Heiland; derselbe göttliche Heiland stellte auch die Zinsgrenze auf für das Notdarlehen: „Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst.“ „Was ihr dem geringsten meiner Brüder thuet, das habt ihr Mir gethan.“

2. Soll von Seiten der staatlichen Gesetzgebung ein Zinsmaximum aufgestellt werden?

Diese Frage ist unschwer zu beantworten. Wenn irgendwo, so ist hier die Determination der abstracten, naturrechtlichen Principien durch die positive Gesetzgebung notwendig; wer unsere obigen Entwicklungen gelesen, wird sich dieser Ueberzeugung nicht verschließen können.

Nachdem die staatliche Legislation angefangen, einen gesetzlichen Zins aufzustellen, bildete sich allmählich unter den Theologen die Ansicht aus, eben jene Gesetzesbestimmung in sich und für sich allein enthalte einen vollgültigen, allgemeinen Zinstitel. Offenbar liege es im Interesse des öffentlichen Wohles und diene zur Förderung des allgemeinen Wohlstandes, wenn der vorhandene Geldvorrat der

unfruchtbaren Ruhe entzogen und in den Dienst der Production oder commercieller Bestrebungen gestellt würde. Nun aber habe der Staat im gesetzlichen Zins ein wirksames Mittel schaffen wollen, um die Geldbesitzer zu veranlassen, ihre disponiblen Gelder den in der Production oder Verteilung der Güter thätigen Gliedern der Gesellschaft zu überantworten. Es sei demnach der gesetzliche Zins als praemium legale zu betrachten, als staatlich gewährter Entgelt für einen dem öffentlichen Wohle geleisteten Dienst. Der Staat, der überhaupt im Interesse und für die Zwecke des Gemeinwohles Abgaben auferlegen könne, handle aber dann durchaus gemäß den Grundsätzen der distributiven Gerechtigkeit, wenn er die Leistung dieser Prämie dem Debitor als demjenigen auferlege, welcher zunächst den Vorteil des Darlehens genieße. Diese Auffassung wurde namentlich gestützt durch die Berufung auf das altum dominium des Staates an dem Eigen seiner Unterthanen.

Allein diese Ansicht beruht auf einer willkürlichen Fiction, indem in den fraglichen Gesetzen kein sicherer Anhaltspunkt für die Absicht des Gesetzgebers sich findet, durch das Gesetz selbst den Anspruch auf Zins als ein praemium legale erst zu begründen, zu schaffen. Vielmehr scheint die Gesetzgebung, unter Voraussetzung der Legitimität einer Zinsnahme, einzig und allein eine feste Zinstaxe, ein gewisses Zinsmaximum bestimmen zu wollen. Ueberdies entbehrt die Annahme, als wolle der Staat zu einer derartigen Leistung an Private lediglich auf Grund seines eigenen Statutes und ohne Voraussetzung irgend eines anderen Titels verpflichten, jeder inneren Wahrscheinlichkeit, wie jeder Analogie in der für den bürgerlichen Verkehr bestimmten Gesetzgebung. Der titulus legalis ist daher heute aufgegeben und auch unter den gegenwärtigen Umständen ohne jeden Wert. — Wurde so die Bedeutung der gesetzlichen Zinstaxe einerseits überschätzt, so fand sie andererseits ihre heftigsten Feinde unter den Vertretern der modernen Oekonomik, und zwar mit dem Erfolge, daß auch thatsächlich die Legislation durch eine Reihe vorzugsweise doctrinärer Bedenken [1]) mancherorts zur Preisgabe eines durch die Erfahrung bewährten Schutzmittels gegen wucherische Ausbeutung verleitet wurde. Das gesetzliche Zinsmaximum widerspreche den Grundanschauungen der modernen Gesellschaft und den Forderungen des heutigen Verkehrs; es verletze insbesondere die

[1]) Vgl. P. Reichensperger, Die Zins- und Wucherfrage (Berlin 1879) 17 ff. 44 ff.



Vertragsfreiheit, die Dispositionsbefugnisse des Eigentümers, stehe sowohl den berechtigten Interessen des Darleihers, des Darlehenempfängers, wie schließlich dem Nutzen der Gesammtheit hindernd im Wege. Wenden wir kurz unsere Aufmerksamkeit den vorzüglicheren Einwendungen zu.

Daß die Vertragsfreiheit durch eine gesetzliche Zinstaxe beschränkt wird, ist offenbar; aber es fragt sich, ob eine solche Beschränkung statthaft oder gar notwendig ist. Das Sittengesetz vor allem umhegt schon den Gebrauch der Freiheit, dieser edelsten, aber auch gefährlichsten Gabe der Menschennatur, mit heiligen Schranken. Ebenso bietet die Gesetzgebung aller Völker den sprechenden Beweis für die allgemeine Ueberzeugung von der Notwendigkeit vielfacher Einschränkung der Privatwillkür. Wer im staatlichen und Verkehrsleben absolute Freiheit verlangt, muß sich vorerst eine Gesellschaft Kantianischer Idealmenschen fingieren, die stets das Beste aus den reinsten Motiven thun; er entbehrt des wahren Verständnisses der Menschenseele, die neben den edelsten Trieben die grausamsten Leidenschaften birgt; er verkennt die sociale Pflicht des Menschen, unter Aufopferung persönlicher Sonderinteressen fremdes Recht zu achten, seine individuellen Ziele und Güter den Zwecken der Gesammtheit unterzuordnen. Insbesondere auch die Vertragsfreiheit wird, wenn anders der Verkehr nicht von der verderblichsten Willkür des Individuums beherrscht werden soll, keineswegs jeder Schranke entbehren dürfen. In der That braucht man nur den Civilcodex irgend eines Staates zur Hand zu nehmen und man wird überall mehr oder minder zahlreiche Beschränkungen gerade des freien Vertragsschlusses finden können. Personen, welche zweifelsohne den vollen Gebrauch der Vernunft und Freiheit haben, sind da beschränkt in ihrer Dispositionsfähigkeit; für einzelne Vertragsarten, zB. Schenkung, Verzicht, werden oft auch heute noch gewisse die Gültigkeit des Contractes bedingende Formalitäten vorgeschrieben, der Kauf wird für rescindibel erklärt bei laesio enormis, die Begründung gewisser Rechtsverhältnisse, zB. feudaler Verhältnisse u. dgl. ausgeschlossen. Jedermann würde es lächerlich finden, wenn man unter Berufung auf das Princip der Vertragsfreiheit die Forderung aufstellte, man solle fürderhin gestatten, durch Vertrag sich zur Sklaverei zu verpflichten, etwa für Spielschulden, nach dem Beispiel unserer germanischen Vorfahren. Und doch glaubt man ganz ernsthaft, aus jenem abstracten Princip für den großjährigen und dispositionsfähigen Menschen das heilige, unverletzliche Recht herleiten zu können, viel-

leicht unter dem Einflusse von Not oder Leidenschaft, vertraglich seine wirtschaftliche Existenz zu opfern.

Die Vertragsfreiheit ist jedenfalls ein an Ausnahmen reiches Princip. Die Berufung auf ein solches allgemeines Princip kann aber nur dann als erfolgreich betrachtet werden, wenn die besonderen Gründe zurückgewiesen sind, welche dem Specialfalle eine Ausnahmestellung reservieren. Nun ist zwar der Versuch gemacht worden, die Geltung der allgemeinen Vertragsfreiheit speciell für den Zinscontract darzuthun. Das Geld sei Ware, zu behandeln wie andere Waren; der Preis für den Nutzungswert des der Production im Credit überlassenen Geldes insbesondere müsse der freien Vereinbarung der Parteien überlassen werden, die ihrerseits durch den Concurrenzkampf des Geldmarktes in die richtige Mitte geführt würden. — Allein, selbst angenommen, das Geld sei in sich schlechthin Ware, wie jede andere Ware, so würde ihm dennoch eine Sonderstellung im Verkehre zugesichert werden müssen. Auch das Brot ist eine Ware, deren Preis absolut durch den Concurrenzkampf bestimmt werden kann. Aber, wenn da vor mir ein Verhungernder liegt, welcher von mir das Brot verlangt, das meine Hand hält, so hört doch alle Concurrenz auf; der Unglückliche würde mir ein ganzes Vermögen versprechen für dieses eine Stückchen Brot. Aehnlich verhält es sich mit dem Gelde; es ist eine mehr oder minder notwendige Ware, nach der man nur zu oft mit wahrem Heißhunger verlangt, häufig unter dem Einflusse einer jede klare und ruhige Berechnung verdunkelnden Leidenschaft oder Not. Wer kein Geld hat, steht physisch oder moralisch hilflos dem glücklichen Geldbesitzer gegenüber; das Abwarten einer günstigeren Gelegenheit ist in vielen Fällen unmöglich, ein wahrhaft freier Vertragsschluß für den Geldsucher reine Fiction. In dem niederen Leihverkehr, wo der Consumtivcredit heute noch vorherrscht, ist überdies die Ausnützung einer durch Angebot und Nachfrage herbeigeführten Preisausgleichung schon deshalb unmöglich, weil der Geldanleiher hier vielfach Geheimhaltung seiner Schuld wünscht, daher nicht in der Lage ist, den offenen und allgemeinen Markt zu benutzen. Stets aber hat es als eine der edelsten Aufgaben des Staates gegolten, gerade die Hilflosen und Schwachen gegen Brutalität in Schutz zu nehmen; es giebt auch eine Brutalität im Darlehensverkehre, die unter dem gleißnerischen Scheine, dem Bedrängten unter die Arme zu greifen, viel zu hoch greift und das unglückliche Opfer erdrosselt. Dazu kommt noch, daß das Geld überhaupt keineswegs im strengen Sinne des Wortes Ware ist,

wenn es auch zuweilen nach Art einer Ware behandelt wird. Das Geld formell als Geld ist vielmehr allgemeines, öffentlich garantiertes Tauschmittel, der innere Metallwert hierbei lediglich Voraussetzung und Bedingung des äußeren und eigentlichen Wertes des Geldes im Verkehre, es ist das große Schwungrad, wie Adam Smith es einmal nannte, welches einem jeden den ihm zukommenden Anteil der Güter zuführt, viel besser vergleichbar mit unseren großen öffentlichen Verkehrsanstalten, als mit der dem privaten Verkehre ganz anheimgegebenen Ware. — Wie das Geld sein formelles Sein und die wesentlichste Eigenschaft, als anerkannter und verbürgter Wertmesser zu gelten, nicht ohne Zuthun der Gesammtheit besitzt, so muß sich auch folgerichtig der Geldverkehr diejenigen Beschränkungen gefallen lassen, welche der Staat im Interesse der Gesammtheit ihm aufzuerlegen für nötig erachtet. — Ein weiterer Einwand ist aus der absoluten Natur des Eigentumsrechtes und den allseitig schädlichen Folgen der Zinstaxe genommen. Es hieße das fundamentalste Gesetz des gesellschaftlichen Lebens mißachten, wenn der Eigentümer nicht mehr die Bedingungen für die Ueberlassung seines Gutes an Andere frei bestimmen könnte. Die Zinstaxe verhindere sodann den Geldbesitzer, von seinem Gelde den höchsten Nutzungswert zu ziehen, ja sie gestatte dem Darleiher nicht einmal überall, die als sittlich erlaubt anerkannte Wagnisprämie ihrem vollen Betrage nach zu beanspruchen. Der Schaden der Capitalisten sei natürlich auch ein Nachteil der Gesammtheit; die Geldbesitzer verlören die Lust am Ausleihen und verbärgen ihr Geld in eisernen Truhen, vergrüben es tief in der Erde. Wäre es dagegen gestattet, eine höhere, der wirklichen Gefahr des Unternehmens entsprechende Wagnisprämie usw. zu vereinbaren, so würde eben hierdurch auch solchen Personen, die wegen mangelnden Besitzes nur ihren Personalcredit aufzuweisen hätten, der Geldmarkt eröffnet und sie in den Stand gesetzt, ihre Talente in größeren Unternehmungen fruchtbar zu verwerten, hiermit aber zur Hebung des allgemeinen Wohlstandes wesentlich beizutragen.

Wer das oberste Rechtsprincip ausschließlich in der abstracten Idee der Persönlichkeit und Freiheit sieht, wer demgemäß im Eigentum nichts anderes als die volle Darstellung der Einzelperson in der Welt der Sachen erblickt, ein äußeres Gebiet zur unbeschränkten Bethätigung der Willkür, ein „verlängertes Ego", „eine totale Identification der Sache mit dem Individuum", das hinsichtlich des

beherrschten Objectes nur den eigenen Willen als Gesetzgeber anerkennt, der wird freilich die Heiligkeit des Eigentums durch jede Zinstaxe verletzt glauben können. Eine solche einseitige Auffassung des Eigentums muß jedoch schließlich durch ihre ungebührliche Steigerung der individuellen Freiheit und Persönlichkeit und des im Eigentum ruhenden Momentes der Exclusivität bei Folgerungen anlangen, die zwar formell den schroffsten Gegensatz zu Communismus und Socialismus enthalten mögen, aber eben dieser unberechtigten Härte wegen den Kampf der furchtbarsten Feinde eines wahren und gesunden Eigentums als naturgemäße Reaction nach sich ziehen.

Es heißt vor allem die Natur des Menschen gänzlich verkennen, wenn man ihn nur als Individuum betrachtet; der Mensch ist von Natur social veranlagt, bestimmt für das Zusammenleben, für die Verbindung mit Anderen in gesellschaftlichen Organismen. Die Einheit Vieler fordert aber notwendig mannigfaches Opfern des Individuellen. So mag zwar jeder sein Eigentum behandeln, ausnützen, wie er will; aber diese Ausnützung findet ihre Grenze am Recht des Nebenmenschen, sie darf niemals direct fremdes Recht, fremdes Eigentum verletzen, niemals in Widerspruch mit den Forderungen des Gemeinwohles geraten. Diese Bindung und Beschränkung durch sociale Rücksichten ist ferner eine durch die Natur des Eigentumsrechtes selbst gebotene Pflicht. Wenn auch das letzte Fundament, die äußerste principielle Unterlage des Eigentums in der ursprünglichen Gewalt des Individuums über den Naturstoff, an welchen die Vorsehung den Menschen zur Befriedigung seiner Bedürfnisse und zum Zwecke der Entwicklung seiner individuellen Fähigkeiten gewiesen hat, erblickt werden muß, so ist doch wenigstens der secundäre Rechtsgrund des vollkommenen und stabilen Eigentums an Gütern aller Art, consumptiblen und nichtconsumptiblen, insbesondere des erblich transmittierbaren Eigentums in den socialen Zielen und den Beziehungen des Individuums zu Familie und Staat zu suchen. Hierin hat das Eigentum seine festeste Stütze gegenüber den utopischen Träumereien des Socialismus. Insofern aber das Privateigentum keine blos persönliche, sondern gleichfalls eine gesellschaftliche Notwendigkeit ist, insofern es auch socialen Rücksichten seine Existenz und Berechtigung in der jetzigen Form verdankt, muß es andererseits sich ebenfalls diejenigen Beschränkungen gefallen lassen, welche durch sociale Rücksichten gefordert werden. In der That findet sich auch in der positiven Gesetzgebung nirgends ein vollends absolutes Eigentum. Die tief religiöse Auffassung, welche das ger-

manische Recht durchgehends beherrscht, würde in einem schrankenlosen Eigentum geradezu einen Abfall von Gott, eine Felonie gegen den einzigen absoluten Eigentümer aller geschaffenen Güter erblicken[1]). Bei solcher Anschauungsweise galt folgerichtig die Beachtung jeder Beschränkung, welche natürliches und positives Gottesrecht oder die berechtigten Auctoritäten im Interesse des Gemeinwohles auflegten, als unverletzliche Pflicht des Eigentümers. Dieser Beschränkungen, öffentlich-rechtlicher und privatrechtlicher, auch abgesehen von den durch Privatdisposition eingeführten, gab es sogar recht viele: Naturallasten (Lieferungen zu öffentlichen Zwecken), Beschränkungen durch Ausübung von Regalien, Beschränkungen im Interesse der Familie bei Stammgütern und Familienfideicommissen, durch Näherrecht und Retract, Beschränkungen durch nachbarliche Verhältnisse (insbesondere charakteristisch der deutsch-rechtliche nachbarliche Retract), Beschränkungen, die auf dem Gute ruhen als Folge des Gemeindeverbandes, zB. Communfrohnden usw. Selbst das römische Recht, welches doch die Eigentumslehre nach Gesichtspunkten des bloßen Rechts in absoluter Form entwickelt, kennt mannigfache Beschränkungen der Privatwillkür. Wir brauchen nur etwa an das Noterbenrecht, an die Legalservituten, Nachbarrechte zu erinnern.

Aehnliche und andere Schranken finden sich auch in den modernen Gesetzgebungen. Um nur noch ein eclatantes Beispiel anzuführen: was ist wesentlicher für das Eigentumsrecht, als die Verfügung über die Substanz der Sache? Und doch sieht sich der Eigentümer zuweilen, zB. zum Vorteil einer öffentlichen Verkehrsanstalt, zur Veräußerung genöthigt; dem vollkommen absoluten Eigentum gegenüber wäre jede Expropriation ein Verbrechen. Es ist dieses absolute Eigentum also eine Illusion, die nirgends in der Welt Anerkennung gefunden hat und niemals Anerkennung finden wird, vielmehr wird für die Ausübung der Eigentumsrechte stets als oberstes Gesetz und unverletzliche Schranke der Grundsatz gelten: prodesse sibi unusquisque, *dum alii non nocet*, non prohibetur. — Der Wucherer, welcher offenbar seinem Entleiher schadet, muß sich also nach einem anderen Titel umsehen, um fremdes Eigentum ungestraft schädigen zu dürfen. Da bietet sich ihm das öffentliche Wohl als Auskunftsmittel dar: die in den Truhen verborgenen Schätze finden erst bei der Freiheit des Credites den nötigen Reiz zum Verlassen

[1]) **Vgl.** Schwabenspiegel (hg. von Laßberg) S. 3; v. Gerber, Deutsches **Privatrecht** S. 282.

ihrer Schlupfwinkel; große Unternehmungen, von tüchtigen Kräften geleitet, die durch hohes Zinsangebot sich den nötigen Credit verschafft haben, werden mit ihren glänzenden Resultaten den Nationalreichtum mehren helfen usw. Ist das Scherz oder Ernst? Was gewinnt denn der Staat dabei, wenn das Volksvermögen sich in den Händen weniger Capitalisten ansammelt, welche allein aus der schrankenlosen Freiheit Nutzen ziehen können? Was gewinnt die Gesellschaft, wenn durch ungesunde Vermehrung gewagter Geschäfte der Krach zu einer dauernden Erscheinung des wirtschaftlichen Lebens wird und das Elend in immer weitere Schichten der Bevölkerung dringt, wenn die Armut, wie an Zahl ihrer Opfer, so an Intensität immerfort sich mehrt, indem der überschwängliche Reichtum einiger Wenigen den furchtbaren Contrast materieller Entblößung der Massen um so schmerzlicher hervortreten läßt? Es ist ein bitterer Hohn, wenn man Zinsfreiheit im Interesse des öffentlichen Wohles und zum Vorteile der Geldlosen verlangt. Ist denn der wirtschaftliche Ruin zahlloser Unglücklichen, die im freien Credit die Nahrung ihrer traurigen Speculationssucht fanden, oder in den Untergang Anderer mitverstrickt wurden, öffentliches Wohl? — Fürwahr, da reicht eine strafrechtliche Bestimmung gegen Ausbeutung von Not, Unerfahrenheit, Leichtsinn nicht mehr aus; sehr oft wird gerade bei den größeren und gefährlicheren Unternehmungen, deren Fall weithin Wellen schlägt, der criminalistische Thatbestand jenes Delictes nicht vorliegen, obwohl es offenbar im Interesse des Staates liegen muß, schlechthin die unsoliden Speculationen zum Vorteile der soliden zu beschränken. Will man wirklich für das öffentliche Wohl Sorge tragen, dann möge man dem Wucher in der Gesetzgebung eine andere Behandlung zuteil werden lassen, als bisher; Civilrecht und Criminalrecht[1]) müssen hier Hand in Hand gehen, ja der Civilgesetzgebung fällt der Löwenanteil im Kampfe gegen wucherische Aussaugung der Lebenskraft unseres Volkes zu. Will man wirklich die Freiheit einer frischen, gesunden Entwicklung dem Volke sichern, dann beschränke man die Freiheit des Wucherers. Die absolute Zinsfreiheit aber ist nichts anderes, als die Freiheit des ökonomischen Mordes und Selbstmordes.

[1]) Cum ex certamine offerentium et quaerentium pecuniam credendam, sicut mercium et rerum locandarum pretium (Preis) injustum, ita fenus injustum resultare possit, per se ad munus auctoritatis civilis, cujus est jura tueri, pertinet vigilare, quantum necesse fuerit *libertatem restringere* ac per legem *civilem et criminalem* usuram fortiter impugnare . . *Costa-Rossetti*, Philos. Mor 785 not. (ed. 2, Oenip. 1886).

Die Uebernatürlichkeit der menschlichen Heilsacte.

Von Prof. Dr. **Franz Schmid.**

Uebernatürlichkeit auf Grund des Glaubens
(Supernaturalitas fundata in fide).

19. Eine der beiden Fragen, deren Erörterung wir in einem früheren Aufsatze[1]) in Aussicht stellten, bezog sich auf die Nothwendigkeit des übernatürlichen Glaubens zu einem übernatürlichen Acte. Ist die wesenhafte Uebernatürlichkeit aller unserer Heilsacte in der That vom Einflusse eines wahren und eigentlichen Glaubens abhängig?

Als erster unverrückbarer Markstein gelte uns der Satz: Die Rechtfertigung des Erwachsenen kann in unserer Heilsordnung nie und nimmer ohne vorhergehenden oder begleitenden Glaubensact zu Stande kommen — gleichviel ob sie durch den Empfang der Sacramente (ex opere operato) oder ohne denselben (ex opere operantis) erfolge. Diese Wahrheit ist mit der Verwerfung des bekannten Satzes gegeben: Fides late dicta, ex testimonio creaturarum similive motivo, ad justificationem sufficit[2]). Mindestens das Gleiche muß man auch aus der früher (n. 18) angeführten Lehre des Tridentinums und aus dem entsprechenden Texte des Apostels folgern[3]).

---

[1]) S. Heft 2 dieses Jahrg. 263. [2]) Prop. 23 ab Innoc. XI damn. die 2 Mart. 1679. [3]) Diesen Lehrpunkt suchen auch die Theologen, wenn sie von der Nothwendigkeit des Glaubens handeln, vor allem festzuhalten, vgl. *La Croix,* Theol. moral. l. 2 n. 18—28.

Allein alsbald erheben sich für den Theologen drei weitere Fragen. 1) Ergiebt sich der aufgestellte Satz ganz von selbst und mit voller innerer Nothwendigkeit aus der Uebernatürlichkeit unseres Endzieles, oder läßt sich die gedachte Nothwendigkeit des Glaubens auch unter Voraussetzung des übernatürlichen Zieles auf eine mehr oder minder freigewollte Anordnung Gottes zurückführen?[1]) 2) Muß der zur Rechtfertigung geforderte Glaubensact auf die Rechtfertigung selbst und näherhin auf jenen Heilsact, welcher die nächste Disposition zur selben bildet, einen formellen und unmittelbaren Einfluß üben, oder ist es streng genommen hinreichend, daß derselbe dem unmittelbaren Vollzuge der Rechtfertigung wie immer (mere materialiter aut concomitanter) zur Seite stehe oder vorausgegangen sei? 3) Wie verhält es sich mit der Nothwendigkeit des Glaubens bei Heilsacten, welche mit der Rechtfertigung nur entfernt in Verbindung stehen?

Auf die erste Frage, welche für unsere Untersuchung von geringem Belange ist, wollen wir nicht näher eingehen. Es genüge die Bemerkung, daß es namhafte Theologen giebt, welche dieselbe im zweiten Sinne beantworten, d. h. eine strenge Nothwendigkeit des Glaubens zur Erreichung eines übernatürlichen Zieles a priori nicht zu erkennen vermögen[2]).

Rücksichtlich der beiden anderen Fragen sprechen sich die Theologen meistens nicht mit wünschenswerther Klarheit aus. Bei vielen ist nicht recht ersichtlich, ob sie sich mit der Nothwendigkeit des Glaubens für die Rechtfertigung und die nächste Vorbereitung auf dieselbe begnügen, oder ob sie dieselbe auch auf ferner liegende Acte, ja überhaupt auf alle Heilsacte ohne Ausnahme ausgedehnt wissen wollen. Zugleich bleibt nicht selten ungewiß, ob sie bei Behauptung der Nothwendigkeit des Glaubens an einen formellen und directen Einfluß des letzteren auf jeden einzelnen Heilsact oder an irgend eine materielle Concomitanz desselben denken[3]).

Nach unserem Urtheile hat auch weder die Lehre des Tridentinums, noch der mehrgenannte Satz des h. Paulus, noch der oben angeführte Satz Innocenz' XI, noch ein anderes der uns bekannten Glaubensdocumente eine so bestimmte Fassung, daß daraus die Noth-

[1]) Vgl. *La Croix* l. c. n. 22; *Suarez*, De fide disp. 12 sect. 1 n. 3; *Mazzella*, De virtut. infusis n. 848 in nota. [2]) Vgl. *Ripalda*, De fide disp. 17 sect. 10 ss. [3]) Von dieser Thatsache wird sich jeder überzeugen, der die betreffenden Stellen einer genauen Prüfung unterzieht. Man versuche es nur beispielsweise mit den Texten bei La Croix aaO.

wendigkeit eines formellen und unmittelbaren Einflusses des Glaubens auf sämmtliche Heilsacte oder auch nur auf die nächste Vorbereitung zur Rechtfertigung unwidersprechlich gefolgert werden müßte. Andererseits aber kann niemand verkennen, daß die Lehre, dergemäß die fragliche Nothwendigkeit des Glaubens im causalen und formellen Sinne zu verstehen ist, dem Wortlaute der maßgebenden Glaubensdocumente mehr zu entsprechen scheint. Ob darum der entgegengesetzten Auffassung jede Wahrscheinlichkeit abzusprechen sei, wird sich später zeigen. Vorläufig wenden wir unsere Aufmerksamkeit der dritten Frage zu, weil ihre richtige Beantwortung auch über den vorhergehenden Fragepunkt Licht zu verbreiten geeignet ist.

20. Unsere Ansicht sei in folgendem Satze zusammengefaßt: In der gegenwärtigen Heilsordnung giebt es wahrhaft heilsame oder übernatürlich verdienstliche Acte, welche von der übernatürlichen Glaubenserkenntnis nicht beeinflußt sind. Dieser Satz bildet dem früheren gegenüber gleichsam die entgegengesetzte Grenzmarke. Er mag auf den ersten Blick auffallend erscheinen; allein es ist nicht schwer, ihn unwiderleglich zu beweisen. Fürs erste beachte man folgende vom h. Stuhle verurtheilte Sätze: Fides est prima gratia et fons omnium aliarum [1]). Pagani, Judaei, haeretici aliique huius generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum; ideoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti [2]). Es gehen also dem ersten eigentlichen Glaubensacte gewisse Gnaden voraus, um den Weg des Heiles und den Weg zum Glauben anzubahnen. Wir müssen dabei naturgemäß an actuelle, innerliche und in gewissem Sinne übernatürliche Gnaden denken. Aus einer derartigen Gnade aber können ohne Zweifel keine anderen Acte entspringen, als solche, welche als wahre Heilsacte zu betrachten sind. Wir sind also gezwungen, gewisse Heilsacte anzuerkennen, welche in keiner Weise vom Glauben getragen werden. Aber wir haben allen Grund, diesen Acten, nicht blos im allgemeinen den Heilscharakter, sondern auch

---

[1]) Prop. 27 29 Quesnel.; *Viva,* Trut. thes. damn. ad has theses.
[2]) Prop. 5 damn. ab Alex. VIII. Auch das Axiom der alten Schule: Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam, kann, insoferne man unter der gratia neben der gratia sanctificans auch die gratia fidei einbegreift, in diesem Sinne aufgefaßt werden, und wurde ohne Zweifel von vielen in diesem Sinne vorgebracht. Vgl. *Palmieri,* De gratia actuali 297 ss.

eine durchaus innerliche Uebernatürlichkeit zuzuerkennen. Denn vor allem muß man bei den angeführten Sätzen sowohl dem einfachen Wortlaute als auch der Analogie zufolge an eine innerlich übernatürliche Gnade denken; folglich muß auch den daraus entspringenden Acten die gleiche Uebernatürlichkeit zukommen. Dann müssen die Gründe, welche wir früher für die innerliche Uebernatürlichkeit aller unserer Heilsacte geltend gemacht haben, auch auf diese Acte Anwendung finden. Dafür steht endlich auch, wie uns scheint, die große Mehrzahl der Theologen mit Entschiedenheit ein. Denn wenn Vasquez [1]) lehrt, gewissen Gnaden und namentlich den Gnaden, welche den Ungläubigen verliehen werden, komme keine andere als jene äußerliche Uebernatürlichkeit zu, welche in der Abhängigkeit vom Verdienste Christi ihren Grund hat, so steht er mit dieser Lehre nicht blos ziemlich vereinzelt da, sondern stößt auch gerade bei den maßgebendsten Theologen auf entschiedenen Widerstand.

Eine einzige Ausflucht scheint gegeben zu sein. Der erste Heilsact — so könnte man entgegnen — welcher aus der Gnade entspringen soll, die auch dem Ungläubigen angeboten wird, ist eben der Glaube, und zwar Glaube im eigentlichen Sinne des Wortes. Wir erwidern: Daß die Gnaden, welche den Ungläubigen gegeben oder angeboten werden, alle ohne Ausnahme die Bestimmung haben, dieselben allmählich zum Glauben zu führen, ist unbestreitbar. Aber ungewiß, ja sicher unrichtig ist es, daß schon der erste Act, wodurch der Mensch, dem Zuge der inneren Gnade folgend, den ersten positiven Schritt zu seinem übernatürlichen Ziele thut, immer ein eigentlicher und fertiger Glaubensact sein müsse. Vor allem ist dies letztere gewiß nicht der erste und nächstgelegene Gedanke, zu dem man durch die Rücksichtnahme auf die Verurtheilung der oben angeführten Sätze gedrängt wird. Man denkt dabei vielmehr an andere, den Glauben vorbereitende Heilsacte. Ferner spricht dagegen alles, was bei Augustin und in den kirchlichen Lehrentscheidungen gegen die Semipelagianer über die den Glauben anbahnenden Acte (initium fidei et pius credulitatis affectus) zu finden ist. Diese Acte sind offenbar keine förmlichen und eigentlichen Glaubensacte, sondern bereiten dieselben nur positiv vor. Zugleich müssen sie, wenn man der allgemeinen Auffassung der katholischen Theologen nicht widersprechen will, als wahre Heilsacte angesehen werden. Fiunt, so schreibt der große Kirchenlehrer von Hippo, inchoationes quae-

[1]) in 1 2. S. Thom. disp 217.

dam fidei conceptionibus similes. Non tamen solum concipi sed etiam nasci opus est, ut ad vitam perveniatur aeternam. Nihil tamen horum sine gratia misericordiae Dei [1]).

21. Aber widerspricht dies nicht offenbar dem Kirchenrathe von Trient und der Lehre des Apostels? Darauf läßt sich entgegnen: Wie den Verfechtern der kirchlichen Lehre gegen die Semipelagianer der Ausspruch des Apostels über die Nothwendigkeit des Glaubens nicht unbekannt bleiben konnte, so wußten auch die vom h. Stuhle selbst in Schutz genommenen Gegner der Jansenisten ganz gut um die diesbezügliche Lehre des Tridentinums. Schon aus diesem Umstande müssen wir schließen, daß hier ein unlösbarer Widerspruch nicht vorliegt.

Und in der That, unter der Annäherung an Gott von Seite des Menschen und dem entsprechenden Wohlwollen auf Seite Gottes kann ohne Schwierigkeit zunächst nur die vollständige Annäherung, wie sie zur Rechtfertigung erfordert ist, und das volle Wohlwollen Gottes, dessen sich nur der Gerechte erfreut, verstanden werden. Gleichfalls redet das Tridentinum an der angeführten Stelle, sowohl dem Wortlaute als auch dem Contexte nach, zunächst nur von der Rechtfertigung. Zunächst also sprechen die authentischen Zeugnisse nur für den Satz, den wir als ersten unverrückbaren Markstein an die Spitze dieser Untersuchung gestellt haben.

Indessen wollen wir nicht leugnen, daß die leitende Idee, welche diesen Zeugnissen zu Grunde liegt, bedeutend weiter zu weisen scheint. Denn nicht undeutlich leuchtet in ihnen der Gedanke durch: Jede positive Annäherung an Gott, die der übernatürlichen Ordnung angehört, oder jeder, auch der fernste Schritt zur Rechtfertigung von Seite der Menschen und jedes auch noch so unvollkommene Wohlgefallen Gottes an uns, insoferne es zum Heile führen soll, ist irgendwie vom Glauben abhängig. Dabei bestreiten wir auch nicht, daß in diesem Glaubensdocumente vom Glauben im eigentlichen Sinne des Wortes die Rede ist. Trotzdem fühlen wir uns nicht gezwungen, den soeben aufgestellten Satz aufzugeben. Um dies zu begreifen, muß man auf den organischen Zusammenhang des ganzen Heilswerkes achten. Jede übernatürliche Gnade und jede entsprechende menschliche Mitwirkung, die dem Glauben vorangeht, zielt sowohl

---

[1]) Ad Simplic. l. 1 q. 2 n. 2; cf. *Ripalda*, De ent. supern. disp. 5 n. 27—35 disp. 49.



der Absicht Gottes zufolge als auch ihrer Natur nach darauf ab, den Menschen zum Glauben zu führen. Das ist der Grund, warum dies alles mitunter in der h. Schrift und in den kirchlichen Lehrentscheidungen als zum Ganzen gehörig in den Begriff und in die Bezeichnung des Glaubens miteingeschlossen wird, gerade wie man unter dem Worte und Begriffe der Pflanze neben den sichtbaren Bestandtheilen auch den Keim und die Wurzel miteinbegreift. Dies ist nach unserer Ueberzeugung die Auffassung des Tridentinums an unserer Stelle; dieselbe kann auch auf den Text im Hebräerbriefe angewendet werden. Wer diese Erklärung bestreitet, der verwickelt sich in Anbetracht anderer maßgebender Texte und Lehrpunkte in unlösbare Schwierigkeiten[1]).

22. Aber damit ist in unserer Sache noch lange nicht alles vollständig aufgeklärt. Zugegeben oder angenommen, daß bei den Ungläubigen schon vor dem ersten eigentlichen Glaubensacte gewisse andere Heilsacte vorbereitender Natur vorkommen, bleibt diesbezüglich immer noch eine zweifache Auffassung möglich. Man kann nämlich erstens das ganze Zugeständnis auf jene Acte beschränken, welche sich ihrer Natur nach offenbar als den Glauben vorbereitende Acte zu erkennen geben. Dergleichen wären die Erkenntnis des eigenen Elendes und namentlich der eigenen Unwissenheit rücksichtlich religiöser Wahrheiten und moralischer Verpflichtungen und die daraus entspringende Sehnsucht nach Belehrung und Heilung, ferner das Aufsuchen eines geeigneten Lehrers, das willige Anhören der Glaubenspredigt u. dgl. Man könnte aber auch — und dies ist die zweite Auffassung — neben den eben aufgeführten Acten noch andere Tugendwerke, die keine directe Beziehung zum Glauben haben, wie das Almosengeben, die Erfüllung der gewöhnlichen Pflichten, das gewöhnliche Gebet, in die Reihe der vorbereitenden Heilsacte aufnehmen. Das vorbereitende Moment und den nöthigen Zusammenhang mit dem Glauben könnte man darin suchen, daß sich der Ungläubige durch diese Werke, soferne sie unter dem Einflusse der übernatürlichen Gnade zustande kommen, für den Glauben mehr empfänglich macht, weitere übernatürliche Gnaden und namentlich die Gnade des Glaubens wie immer erwirkt (impetrando) oder (de congruo) verdient.

Wir wagen nicht, die zweite von den vorgeführten Anschauungen

[1]) Vgl. *Ripalda* l. c. disp. 20 n. 77 78; *Hurter*, Comp. theol. dogm. III n. 146 in nota.

als durchaus unwahrscheinlich hinzustellen oder auch nur der ersteren entschieden den Vorzug zu geben. Denn wir können auf Momente aufmerksam machen, welche nicht undeutlich zu Gunsten der anderen sprechen. Vor allem kann die absolute Möglichkeit derselben kaum mit Erfolg bestritten werden. Die einzige Schwierigkeit liegt schließlich darin, begreiflich zu machen, wie die fraglichen Heilsacte, welche dem Glauben vorangehen sollen, im wahren Sinne und innerlich übernatürlich und verdienstlich sein können. Denn einerseits, so will es scheinen, ist zu diesem Ende den rein natürlichen Acten gegenüber ein Unterschied im Formalobjecte gefordert, andererseits ist nicht einzusehen, woher dieser Unterschied, abgesehen vom Einflusse des Glaubens, kommen soll. Allein die nämliche Schwierigkeit würde auch die erste Anschauung oder näherhin jene Acte treffen, welche in jedem Falle als den Glauben vorbereitende und wesenhaft übernatürliche Acte angenommen werden müssen. Was fernerhin den wirklichen Thatbestand angeht, so spricht vor allem das Axiom der alten Schule: Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam, sofern es hierher gehört, und die Verwerfung der angeführten Sätze Quesnel's offenbar mehr für die zweite Ansicht. Dazu kommt noch die Analogie, welche zwischen der Vorbereitung des Sünders auf die Rechtfertigung und der Vorbereitung des Heiden auf den Glauben zu bestehen scheint. Es wird nämlich kaum bezweifelt werden können, daß dem Gläubigen, welcher im Stande der Sünde sich befindet, entweder beständig oder doch sehr häufig auch zu solchen Werken übernatürliche Gnade angeboten wird, welche direct mit der Bekehrung nichts zu thun haben, wie zur Erfüllung der gewöhnlichen Pflichten, zum Almosengeben u. dgl. Dadurch werden diese Werke zu übernatürlichen Heilswerken und bringen den Sünder der Bekehrung näher — freilich mehr auf indirectem Wege, indem sich damit der Sünder nach und nach die zur Bekehrung nothwendige Gnade und die wirksame Gnade der wirklichen Bekehrung in gewisser Weise (de congruo) erwirbt oder verdient. Warum sollte bei dem Ungläubigen in Bezug auf die wirksame Gnade des Glaubens nicht Aehnliches statthaben?[1]) Dagegen kann nicht geleug-

[1]) Eine neue Stütze würde die zweite Ansicht gewinnen, wenn die von Vasquez und Ripalda, jedoch nicht ganz in gleichem Sinne, vertretene Lehre richtig wäre. Nach ihnen giebt es nämlich in der gegenwärtigen Heilsordnung keine rein natürlich guten Werke, da bei jedem guten Acte factisch die Gnade ins Mittel trete, um dem Werke einen übernatürlichen Charakter zu verleihen. Die Ansicht Vasquez' kann allerdings nach den vorausgegangenen

net werden, daß sowohl der oftgenannte Ausspruch des Apostels als auch die Lehre des Tridentinums mehr die erste Anschauung zu begünstigen scheinen.

23. Was über den Einfluß des Glaubens auf die einzelnen Heilsacte bisher bemerkt worden, kann innerhalb gewisser Grenzen auch auf die Gläubigen übertragen werden. Dabei ist es nicht nothwendig, daß wir zwischen Sündern und Gerechten sorgfältig unterscheiden. Von besonderem Interesse ist hier folgende Frage: Ist es ganz und gar undenkbar oder wenigstens durchaus unzulässig, daß der Gläubige wahrhaft heilsame und übernatürlich verdienstliche Acte setze, ohne daß dabei der übernatürliche Glaube thätig eingreift? Wie jeder sieht, reden wir hier mit großer Einschränkung. Denn es ist einleuchtend, daß beim Gläubigen, so oft er sich aus einem beliebigen Beweggrunde zum sittlichen Handeln anschickt, die Glaubenserkenntnis gleichsam ungerufen und fast mit Naturnothwendigkeit miteinfließt. Dies kann um so leichter in voller Allgemeinheit der Fall sein, als bekanntlich auch die Grundsätze des natürlichen Sittengesetzes in das Glaubensgebiet mitaufgenommen sind. Fides enim, so lautet ein allgemein anerkannter Grundsatz, et ordo supernaturalis non destruit aut eliminat sed perficit naturam. Die Frage kann also nur diese sein: Kann die Regel, daß zu den Heilsacten der Gläubigen der übernatürliche Glaube thätig mitwirkt, gar keine Ausnahme erleiden, so daß bei einer guten Handlung des Gläubigen, wo der Glaube gar keine Ingerenz nimmt, von einer Verdienstlichkeit fürs ewige Leben ein für alle Male keine Rede sein kann?

Diese Frage ist, wir müssen es gestehen, nicht ohne Schwierig-

---

Erörterungen in keiner Weise gebilligt werden, weil er der Gnade, welche den Ungläubigen zu ihren gewöhnlichen Werken verliehen werden soll, und folglich auch den daraus entspringenden Werken selbst eine rein äußerliche Uebernatürlichkeit zuerkennen will. Aber Ripalda hält bei seiner Lehre an der durchgängigen und vollen Uebernatürlichkeit aller Heilsgnaden und aller Heilswerke fest, und da für seine Ansicht nicht wenige Väterstellen zu sprechen scheinen, so darf ihr eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht abgesprochen werden (*Ripalda*, De ente supern. disp. 20 sect. 2). Was über den Beistand, der mitunter den Ungläubigen von Seite Gottes zutheil werden soll, von Bellarmin (de gratia et lib. arb. l. 5 c. 7) gelehrt wird, gehört nicht hierher, weil nach Bellarmin, wie es scheint, jenem Beistande in keinerlei Weise ein übernatürlicher Charakter und folglich den entsprechenden Werken keine positive Heilswirkung zuzuschreiben ist.



keit. Dabei ist ihre Besprechung um so mißlicher, als kaum ein Theologe zu finden ist, der sich ex professo in dieselbe eingelassen hätte. Die meisten berühren sie nur gelegentlich und setzen sie dabei gewöhnlich als in ihrem Sinne, d. h. meistens zu Gunsten der absoluten Nothwendigkeit des Glaubens, gelöst voraus. Dennoch erscheint die Sache nicht über jeden Zweifel erhaben, und ist einer ernsten Untersuchung wohl würdig. Wir wollen zuerst die inneren und dann die äußeren Beweismomente für und gegen die absolute Nothwendigkeit des Glaubens beim Heilswerke des Gerechten oder des Getauften überhaupt auf ihren wahren Werth zu prüfen versuchen.

24. Für die Nothwendigkeit einer steten positiven Ingerenz des Glaubens scheint die Lehre des Apostels zu sprechen, daß der Gerechte aus dem Glauben lebt[1]). Warum sollte auch das, was hier vom Gerechten gesagt wird, nicht von den guten Werken der Gläubigen überhaupt seine Geltung haben? Zudem besteht die übernatürliche, zu jedem Heilsacte unumgänglich nothwendige Gnade aus zwei Momenten, wovon das eine den Verstand erleuchtet, das andere den Willen bewegt und stärkt. Woran anders aber soll man, wenn von der Erleuchtung des Verstandes die Rede ist, namentlich beim Gläubigen, denken, als an das Licht des Glaubens?[2])

Darauf erwidernd, möchten wir den Umstand, daß der Text des Apostels zunächst nicht von dem Gläubigen im allgemeinen, sondern nur von dem Gerechten redet, nicht sehr betonen. Aber mit Recht fragen wir: Ist man denn gezwungen, den Worten des Apostels,

---

[1]) Hebr. 10, 38. [2]) Nicht wenige halten, wie es scheint, die gegenwärtige Frage für vollkommen identisch mit der Frage, ob alle unsere Heilsacte innerlich (quoad substantiam) übernatürlich sein müssen. Daher erachten dieselben, nachdem sie die letztgenannte Frage im bejahenden Sinne erlediget haben, unsere gegenwärtige Frage für müßig oder entscheiden sie ohne weiteres zu Gunsten der Nothwendigkeit des Glaubens. Dieses Vorgehen können wir nicht billigen. Denn dasselbe beruht auf zwei Voraussetzungen, wovon wenigstens die eine gewiß nicht von allen ohne Beweis zugelassen wird. Die erste von diesen Voraussetzungen, die vielleicht weniger der Beanstandung unterliegen dürfte, lautet: Kein übernatürlicher Act von moralischem Charakter kann ohne einen entsprechenden übernatürlichen Verstandesact zustande kommen. Die zweite Voraussetzung liegt in dem Satze ausgesprochen: Abgesehen von der unmittelbaren Anschauung Gottes, welche hier nicht in Betracht kommt, ist außer dem Glauben kein übernatürlicher Erkenntnisact denkbar. Diese Voraussetzung werden gewiß nicht alle ohne weiteren Beweis gelten lassen; ja es wird sich im folgenden zeigen, daß man sie nicht ohne Grund ernstlich in Zweifel ziehen kann.

mögen sie auf den Gerechten insbesondere oder auf den Gläubigen im allgemeinen angewendet werden, eine so große Tragweite zuzuschreiben, wie dies von den Vertretern der hier zu kritisierenden Lehre geschieht? Wenn man lehrt: Das sittliche Leben des Gerechten und des Sünders, so lange letzterer den Glauben nicht verliert, ist im Ganzen und Großen von dem Gedanken des Glaubens getragen und beherrscht, der Gerechte oder der Gläubige ist verpflichtet, neben allen anderen Tugenden an erster Stelle den Glauben zu üben und zu bethätigen, dieser Glaube bildet in dem oben (n. 19) erklärten Sinne die nothwendige Vorbedingung zur Rechtfertigung und in gleicher Weise die nothwendige Voraussetzung für die Verdienstlichkeit aller späteren Werke, dies muß endlich bei Tugendacten, welche sich mit durchaus übernatürlichen Dingen beschäftigen, wie beim Empfange der h. Sacramente, der Anbetung des Gottmenschen u. dgl., noch weit mehr der Fall sein — so ist hiemit, wie es scheint, dem Ausspruche des Apostels volle Genüge geschehen. Damit ist aber die letztgestellte Frage in ihrer ganz präcisen Fassung noch lange nicht im bejahenden Sinne entschieden. Gehen wir einen Schritt weiter.

Daß zu jedem übernatürlich verdienstlichen Werke vor und neben der übernatürlichen Anregung des Willens eine entsprechende Erleuchtung des Verstandes erfordert ist, darf und soll nicht bezweifelt werden. Aber die Behauptung, diese Erleuchtung müsse immer in einem eigentlichen Glaubensacte bestehen, kann man mit Grund in Zweifel ziehen. Man erinnere sich, daß die Lehre, welche in der innerlichen Gnade ein zweifaches Element unterscheidet, nämlich Erleuchtung für den Verstand und Anregung für den Willen, keine Beschränkung zuläßt. Sie muß daher auch auf jene Heilsacte ausgedehnt werden, welche dem ersten eigentlichen Glaubensacte vorausgehen. Sind wir da nicht gezwungen, eine Art übernatürlicher Erleuchtung anzunehmen, welche nicht im eigentlichen Sinne des Wortes Glaube ist? Unter dieser Voraussetzung fragen wir weiter: Mit welchem Rechte will man ohne weiteren Beweis diese Art übernatürlicher Erleuchtung lediglich auf die Ungläubigen beschränken? Dazu kommt noch ein neuer Grund, der uns namentlich beim Gerechten zur Annahme einer mehrfachen übernatürlichen Verstandesthätigkeit, welche vom Glauben verschieden ist, nicht blos berechtiget' sondern geradezu nöthiget. Nach der allgemeinen Lehre der Theologen findet sich nämlich unter den eingegossenen Tugenden, die keinem Gerechten fehlen, auch die Klugheit sammt den entsprechenden Gaben des h. Geistes, nämlich der Gabe der Weisheit, der Wissen-

schaft, des Verstandes und des Rathes (donum sapientiae, scientiae, intellectus et consilii). Alle diese habituellen, im strengsten Sinne übernatürlichen Gaben haben ihren Sitz im Verstande, und es entspringen aus ihnen die entsprechenden Acte. Man behauptet vielleicht, alle Acte dieser eingegossenen Gnadengaben hätten den Glauben zu ihrem nothwendigen und beständigen Begleiter und Mithelfer. Aber wir fragen: Bedarf eine solche Behauptung keines Beweises? Kommt man durch dieselbe nicht in Gefahr, den Unterschied zwischen dem Glauben, der zu den göttlichen Tugenden gehört, und der sittlichen Tugend der Klugheit gänzlich zu verwischen? Sollte sich jemand durch dies alles nicht davon überzeugen lassen, daß ohne Einfluß des Glaubens ein vielfaches, übernatürlich verdienstliches Handeln möglich sei, so verweisen wir ihn schließlich auf jene einstimmige Lehre der Theologen, dergemäß dem Gottmenschen einerseits der Glaube fehlte, ja gänzlich unmöglich war, während ihm andererseits dennoch die Möglichkeit vielfacher verdienstlicher Werke vollkommen offen stand[1]).

---

[1]) Vgl. *Suarez,* De poenit. disp. 5 sect. 2 n. 12; *Ripalda,* De fide disp. 17 sect. 12 n. 177; *Viva* l. c. ad thes. 15 damn. ab Alex. VIII n. 12. Nach dem Gesagten ist es nicht mehr nöthig, zu erinnern, daß von namhaften Theologen auch der Bethätigung der sogenannten virtutes acquisitae von Seite des Gerechten eine übernatürliche Verdienstlichkeit zuerkannt wird (vgl. *Suarez,* de gratia l. 12. c. 10). Aus dieser Thatsache muß man vor allem folgern, daß die zweite von den beiden soeben besprochenen Anschauungen in der theologischen Welt nicht als gänzlich neu und unbekannt gelten darf. In eine eigentliche Untersuchung der höchst verwickelten Frage, ob und in wie weit die Bethätigung der virtutes acquisitae im Gerechten als verdienstlich gelten kann, wollen wir uns nicht einlassen. Wir bemerken diesbezüglich zu unserem Zwecke nur folgendes. Allerdings fordern die meisten Theologen, welche die Verdienstlichkeit solcher Tugendacte anerkennen, für dieselben eine gewisse, aus den virtutes infusae stammende Hinordnung auf das übernatürliche Endziel. Aber wenn man die nun einmal angenommene Voraussetzung von der Verdienstlichkeit solcher Acte nicht wieder zerstören will, so muß man die gedachte Hinordnung als etwas dem Acte selbst mehr Aeußerliches ansehen und folglich die fragliche Verdienstlichkeit nicht ganz in dieser Hinordnung d. h. in dem begleitenden Act der virtus infusa aufgehen lassen, sondern wenigstens zum Theil in den Act der virtus acquisita selbst verlegen (vgl. *Suarez,* De gratia l. 12 c. 11 coll. c. 10 n. 13 l. 6 c. 14 n. 24). Wir werden also auch bei diesen Acten an eine entsprechende, von den virtutes infusae getrennte Erleuchtung des Verstandes denken müssen. Was dann namentlich die Ingerenz des Glaubens in dieser Sache anbelangt, so möchten wir für die Bethätigung der virtutes acquisitae nicht wesentlich die innere Beihilfe des Glaubens fordern, wie es Suarez (De poenit. l. 5 sect 2 n. 16) zu thun

Das Wesentliche der dargelegten Beweismomente können wir in Kürze also zusammenfassen und verallgemeinern: Es ist nicht zu bezweifeln, daß der Gerechte bei seinem verdienstlichen Handeln nicht selten zunächst durch den Act der eingegossenen Klugheit oder auch durch die anderen übernatürlichen Verstandesgaben geleitet wird. Dabei müssen die Acte dieser übernatürlichen Gnadengaben von den eigentlichen Glaubensacten wohl unterschieden werden. Die Behauptung, daß die Acte dieser Gnadengaben für sich allein und ohne das ergänzende und thätige Eingreifen des eigentlichen Glaubens für die zum verdienstlichen Handeln erforderliche Erleuchtung des Verstandes nie und nimmer hinreichen, ist weder naturgemäß noch irgendwie erwiesen. Dazu widerspricht sie auch dem ökonomischen Grundsatze: Die Erfordernisse zum übernatürlichen Verdienste sollen nicht ohne Noth vermehrt werden. Was aber in Bezug auf die Gerechten als annehmbar erwiesen ist, das kann mit den gehörigen Modificationen auch auf den Sünder ausgedehnt werden, weil ja bei letzterem nach allgemeiner Annahme der Dienst der fehlenden habituellen Gaben vorübergehend durch den Einfluß der actuellen Gnade ersetzt wird[1]).

25. Aber wie steht es mit der äußeren Wahrscheinlichkeit dieser Lehre oder wie stellt sich zu ihr die maßgebende Anschauung der Theologen? Sind nicht vielleicht alle Theologen, welche an der strengen Uebernatürlichkeit der Heilsacte (supernaturalitas quoad substantiam sive quoad modum substantialem) festhalten, darin einig, daß die positive Ingerenz des Glaubens bei keinem Heilsacte fehlen darf? So will es scheinen, wenn man sich die Aussprüche der Theologen über die Nothwendigkeit des Glaubens, wie man sie z. B. bei La Croix[2]) in großer Menge zusammengetragen findet, mit oberflächlichem Blicke ansieht. Aber bei einer näheren Untersuchung dürfte das Urtheil etwas milder ausfallen.

---

scheint; nach unserer Meinung würde dadurch das eigentliche Wesen dieser Tugenden aufgehoben und das gewöhnlich angenommene Unterscheidungszeichen zwischen virtus acquisita und virtus infusa würde verwischt. Auch dürfte die Beweisführung des Suarez, wodurch er gelegentlich (aaO.) zur übernatürlichen Reue immer die Ingerenz des Glaubens fordern zu sollen glaubt, nicht leicht als vollkommen zwingend oder besonders überzeugend erscheinen. Namentlich scheint der zu diesem Zwecke angezogene Vergleich mit der charitas der Sache Suarez' eher zu schaden als zu nützen. [1]) Vgl. *Ripalda*, De ente supernat. disp. 20 sect. 22 23. [2]) L. c. l. 2 n. 18—28.

Vor allem ist nicht zu vergessen, daß La Croix und die von ihm angeführten Auctoren vor der Verurtheilung der Sätze Quesnels geschrieben haben. Daher ist es begreiflich, wenn sie nicht so sehr bemüht waren, auch für die Ungläubigen die Möglichkeit wahrer Heilsacte offen zu lassen und zu diesem Ende zwischen den Heilsacten der Ungläubigen und der Gläubigen sorgfältig zu unterscheiden, wie dies nach der Verurtheilung jener Sätze in gewissem Sinne geboten ist. Wenn also mehrere ältere Theologen an gewissen Stellen ganz allgemein und ohne irgendwelche Unterscheidung für jeden Heilsact die Ingerenz des Glaubens fordern, so müssen solche Sätze jedenfalls als zu wenig präcis gefaßt erscheinen und sich eine gewisse Beschränkung gefallen lassen[1]). Dabei ist auch nicht zu übersehen, daß manche ihre diesbezügliche Lehre durchaus nicht als vollkommen unantastbar hinstellen wollten[2]). Dazu haben die meisten entweder einzig oder doch ganz vorzüglich die Frage im Auge, welche Stellung der Glaube zur eigentlichen Rechtfertigung oder näherhin gerade zu jenem Acte einnehme, welcher die nächste Vorbereitung zur Rechtfertigung bildet. Wenigstens wird niemand leugnen, daß ihre ganze Anschauung von der Rücksicht auf diese Frage beherrscht wird. Das ergiebt sich aus folgender Erwägung: Die meisten erachten es an den betreffenden Stellen als ihre Aufgabe, die eigenthümlichen Ansichten Ripalda's über die Nothwendigkeit des Glaubens zu bekämpfen. Das Eigenthümliche in den diesbezüglichen Anschauungen dieses scharfsinnigen Theologen ist aber nicht so fast in der Behauptung zu suchen, daß ohne den Einfluß des Glaubens wenigstens einige untergeordnete Heilsacte, sei es im Gläubigen oder Ungläubigen, zustande kommen können; Ripalda spricht vielmehr die ungewöhnliche Behauptung aus, auch selbst in Bezug auf die eigentliche Rechtfertigung und auf die nächste Vorbereitung zu derselben könne die absolute Nothwendigkeit des Glaubens nicht als vollkommen ausgemacht gelten; und bei aller Zurückhaltung, bei allem Betheuern, daß er persönlich in diesem Punkte an der hergebrachten Lehre als an der weit wahrscheinlicheren festhalte, konnte er eine gewisse Hinneigung zum Gegentheile nicht verbergen. Davon ist aber unsere gegenwärtige Frage offenbar unterschieden. Wer somit seine ganze Aufmerksamkeit nur darauf richtet, die letztgenannte Anschauung Ri-

---

[1]) Unter den von La Croix angeführten Auctoren scheint Ruiz der einzige zu sein, der diese Beschränkung ausdrücklich beifügt (*La Croix* l. c. n. 21). [2]) So Cardenas (Ibid.).

palda's zu bekämpfen, der kann nicht ohne weiteres als absoluter Gegner der uns hier beschäftigenden Lehre angesehen werden. Wenigstens darf man das harte Urtheil mancher Theologen, welches seine vorzüglichste Spitze gegen die gefährlichere Seite einer an sich theilbaren Ansicht kehrt, nicht sofort in seiner ganzen Schärfe auf ihre mildere Seite übertragen.

Endlich ist oft nicht zu entscheiden, ob die für das Gegentheil angezogenen Theologen immer einen unmittelbaren und positiven Einfluß des Glaubens zur Verdienstlichkeit gewisser Werke fordern, oder mit dem materiellen Vorhandensein eines vorhergehenden oder begleitenden Glaubensactes sich zufrieden stellen wollen. Ja diese Unklarheit begegnet uns auch dort, wo von der unmittelbaren Vorbereitung auf die Rechtfertigung die Rede ist. Dabei spricht manches dafür, daß mehrere ihre Forderung zunächst nur im materiellen Sinne und nicht von einem unmittelbaren positiven Einflusse verstanden wissen wollten. Halten ja doch viele von den Theologen, welche hier in Frage kommen, mit Suarez an der Lehre fest, daß jede Bethätigung der virtutes infusae im Gerechten übernatürlich verdienstlich sei. Mit dieser Lehre ist aber die Nothwendigkeit eines unmittelbaren und positiven Einflusses des Glaubens auf alle Heilsacte kaum verträglich. Noch mehr. Wenn das, was man als die allgemeine Anschauung anzusehen versucht ist, so unbezweifelt und so allgemein angenommen wäre, wie könnten wir dann noch bei den Theologen bis auf den heutigen Tag Streitfragen begegnen, wie es folgende sind: Muß der Christ den Dekalog, soweit derselbe durch die bloße Vernunft erkennbar ist, nicht blos wissen, sondern auch glauben?[1]) Ist zum giltigen Empfange des Bußsacramentes neben den anderen Acten des Pönitenten auch ein eigener Glaubensact erfordert? Oder warum fällt wenigstens, besonders in der letzteren Frage, die Begründung der bejahenden Antwort nicht nachdrücklicher und überzeugender aus?[2])

Andere Theologen setzen an jenen Stellen, wo sie die allseitige Nothwendigkeit des Glaubens betonen, ihre Lehre der Doctrin des Vasquez entgegen. Nach diesen Theologen nämlich soll je nach Umständen, sei es bei dem Ungläubigen oder auch bei dem Gläubigen, eine cogitatio entitative naturalis sed congrua atque gratuita, vorausgesetzt, daß sie um der Verdienste Christi willen ver-

---

[1]) Vgl. *Gury*. Theol. moral. I n. 201. [2]) Vgl. *S. Alphons*. Theol. moral. l. 6 n. 439.



liehen und vom Geber zu unserem übernatürlichen Endziele hingeordnet werde, zu gewissen Heilsacten vollkommen hinreichen. Bei Bekämpfung dieser Lehre, welche aus dem Grunde unhaltbar ist, weil ihr zufolge bei manchen Heilsacten eine rein äußerliche Uebernatürlichkeit anzunehmen wäre, übersehen die meisten Auctoren und unter ihnen auch Suarez[1]), daß zwischen einer cogitatio entitative naturalis sed congrua atque gratuita einerseits und einem eigentlichen Glaubensacte andererseits noch gar manches in der Mitte liegen kann[2]). So wird Christo dem Herrn allgemein die Möglichkeit des Glaubens abgesprochen, und doch ist man gezwungen, in ihm wahrhaft verdienstliche Tugendacte anzuerkennen, welche, die besondere Adelung von Seite der Person abgerechnet, von den unsrigen wesentlich nicht verschieden sind. Aus diesem Grunde muß der Schluß von der Unhaltbarkeit der Lehre des Vasquez auf die absolute Nothwendigkeit des Glaubens zu jedem Heilsacte als unberechtigt angesehen werden[3]). Uebrigens sind es vorzüglich zwei vielfältig angenommene Voraussetzungen, wodurch gar manche Theologen zu ihrer Ansicht von der allseitigen Nothwendigkeit des Glaubens hingedrängt wurden, nämlich: 1) ohne Unterschied im Formalobjecte kann kein wesentlicher Unterschied zwischen übernatürlich verdienstlichen und rein natürlichen Acten aufrecht erhalten werden, 2) ein Unterschied im Formalobjecte kann nur von Seite des Glaubens kommen. Wir werden bald sehen, daß beide Voraussetzungen höchst unsicher sind[4]).

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß die besprochene Frage in der eigenthümlichen Fassung und Beschränkung, die wir ihr gegeben haben[5]), noch lange nicht als vollkommen erledigt gelten kann. Die verurtheilten Sätze über die fides late dicta ex testimonio creaturarum[6]) und über die attritio naturalis[7]) haben, wie aus

---

[1]) L. c. [2]) Vgl. oben n. 24. [3]) Vgl. *La Croix* l. c. l. 6 n. 667; *Ripalda*, De fide disp. 17 sect. 3—9; *Viva* l. c. ad prop. 23 damn. ab Innoc. XI n. 16 et prop. 57 n. 18 20 ss. et prop. 15 damn. ab Alex. VIII n. 14. [4]) Manche scheinen auch die Unsicherheit ihrer Lehre von der absoluten Nothwendigkeit des Glaubens gefühlt zu haben. Denn sonst wäre es unerklärlich, warum sie sich in der folgenden Controverse (vgl. n. 26) nicht mit mehr Nachdruck auf diesen Punkt berufen hätten. Dagegen muß befremden, daß Viva bei seiner Annahme (ad prop. 57 Innoc. XI n. 18), natürliche und übernatürliche Acte könnten mitunter dem Objecte nach vollkommen zusammenfallen, dennoch die Ansicht von der Nothwendigkeit des Glaubens zu jedem Heilsacte als die wahrscheinlichere bezeichnet (l. c. n. 20). [5]) Vgl. n. 23. [6]) Prop. 23 damn. ab Innoc. XI. [7]) Prop. 57 damn. ab Innoc. XI.

ihrer Erklärung bei Viva hervorgeht, mit der Frage in unserem Sinne nichts zu thun. Wenn man sich trotzdem auf diese Sätze berufen hat oder noch beruft, so ist dies nur ein Beweis, daß bei Heranziehung verurtheilter Sätze nicht selten ziemlich oberflächlich vorgegangen wird, oder daß die vorliegende Streitfrage in ihrer vollen Eigenthümlichkeit nur schwer erfaßt zu werden pflegt. Wir halten sonach die Lehre, nach welcher zu gewissen Heilsacten von mehr untergeordneter Natur trotz ihrer vollen Uebernatürlichkeit ein unmittelbarer und positiver Einfluß des Glaubens nicht erforderlich ist, für durchaus wahrscheinlich und ungefährlich.

26. Die letzte Frage, welche betreffs der Nothwendigkeit des Glaubens aufgeworfen werden kann, ist folgende: Ist es unmöglich, daß ein Act, der nicht unter dem positiven Einflusse des Glaubens, sondern blos auf Grund einer anderen inneren und wahrhaft übernatürlichen Erleuchtung zustande kommt, die letzte und unmittelbare Vorbereitung zur Rechtfertigung bilde? Concreter lautet die Frage also: Kann zB. die Reue, die man aus Furcht vor der durch einen reinen Vernunftschluß und ohne Beihilfe des Glaubens erkannte ewige Strafe erwecken würde, nicht als hinreichende Vorbereitung zur Taufe oder zur Beichte gelten, selbst nicht in der Voraussetzung, daß diese Erkenntnis sammt dem darauffolgenden Reueacte unter dem Einflusse einer inneren und übernatürlichen Gnade entstehe, und daß die zur Rechtfertigung geforderten Glaubensacte bereits vorausgegangen seien?

Hier ist die bejahende Antwort offenbar viel bedenklicher als bei der früheren Frage, weil eine solche Lösung mit der Lehre des Tridentinums über den Glauben als Wurzel und Grundlage der Rechtfertigung nicht so leicht in Einklang zu bringen ist. In eine einläßliche Untersuchung dieser ganz speciellen Frage brauchen wir hier nicht einzugehen. Wir begnügen uns mit einigen Bemerkungen, welche den Zweck haben, die Ungewißheit dieser Sache darzuthun. Fürs erste hat es in älterer Zeit nicht an Theologen gefehlt, welche für die bejahende Lösung der Frage einstanden [1]). Auch Viva [2]) wagt es nicht, dieser Ansicht jede Wahrscheinlichkeit abzusprechen. Dabei können in Anbetracht unserer obigen Ausführungen die Gründe,

---

[1]) Vgl. *Suarez*, De poenit. disp. 5 sect. 2 n. 11; *La Croix* l. c. l. 6 n. 667; *Tanner*. De poenit. disp. 6 q. 6 dub. 4 n. 87. [2]) L. c. ad prop. 15 damn. ab Alex. VIII n. 14 et prop. 23 damn. ab Innoc. XI n. 16.

womit diese Meinung gewöhnlich bekämpft wird, nicht als durchaus stichhaltig angesehen werden[1]). Als praktisches Schlußergebnis dieser kurzen Bemerkungen mag der Satz gelten: Wenn man bei Erklärung der Uebernatürlichkeit der Reue, welche zum giltigen und würdigen Empfange des Bußsacramentes erfordert ist, neben der Aufzählung der entsprechenden Motive im Sinne des Tridentinums und neben der absoluten Nothwendigkeit eines innerlichen und übernatürlichen Gnadenbeistandes, der außer dem Willen sich auch auf den Verstand zu erstrecken hat, noch die weitere Forderung stellt, die betreffenden Motive müßten durch einen eigentlichen Glaubensact erfaßt werden, so folgt man darin allerdings der gewöhnlicheren Anschauung der Theologen, aber vollständige Gewißheit kann man für den letzten Punkt vorläufig keineswegs in Anspruch nehmen.

Uebernatürlichkeit der Heilsacte auf Grund ihres Objectes (Supernaturalitas ex objecto).

27. Müssen wir den Unterschied zwischen natürlichen und übernatürlichen Acten nothwendig im Objecte suchen? Um die Verschiedenheit dieser Untersuchung von der früheren (über die Nothwendigkeit des Glaubens) klar ans Licht zu stellen, fragen wir erstlich: Ist es ohne weiteres klar, daß, abgesehen von der Anschauung

[1]) Vgl. *Suarez* l. c. n. 11 12; *La Croix* l. c. Einen beliebten Gegengrund bildet die Behauptung, daß der Beweggrund der übernatürlichen Reue selbst ein übernatürlicher sein müsse. Die gewöhnliche Unklarheit tritt auch hier wieder zu Tage. Niemand zweifelt, daß zur Reue, welche eine genügende Vorbereitung auf die Rechtfertigung bilden soll, rein zeitliche und durchaus irdische Beweggründe nicht hinreichen. Aber ebenso gewiß ist es, daß die Strafe im Jenseits oder die Abscheulichkeit der Sünde in Rücksicht auf Gott in keinem Falle für etwas rein Zeitliches und durchaus Irdisches angesehen werden dürfe, und daß diese Beweggründe in gewissem Sinne zu einer wahrhaft übernatürlichen Reue hinreichen. Aber, so entgegnet man vielleicht, zu einer übernatürlichen Reue sind doch ohne Zweifel wahrhaft übernatürliche Beweggründe erforderlich, und andererseits sind die genannten Motive, soferne sie durch die bloße Vernunft erkannt werden, doch nicht im eigentlichen Sinne übernatürlich. Wir erwidern: Wenn doch einmal diese Beweggründe, wie niemand leugnen kann, durch den Einfluß des übernatürlichen Gnadenlichtes in die übernatürliche Ordnung erhoben werden können, so wäre von den Gegnern vor allem zu beweisen, daß dies nur durch den Glauben und nicht auch durch ein anderes übernatürliches Gnadenlicht geschehen könne. Dies haben sie bisher nicht geleistet.

Gottes, der Glaube allein über das natürliche Object des menschlichen Verstandes irgendwie hinauszugreifen im Stande ist? Wir müssen es verneinen; denn sonst müßte es, von anderen Erwägungen zu schweigen, auch vollkommen klar sein, daß die prophetische Erkenntnis oder das Schauen in der Entzückung nothwendig eigentlicher Glaube ist. Dies ist aber zum wenigsten nicht so klar; die gegenwärtige Frage ist demnach von der früheren wohl zu unterscheiden. Dann fragen wir weiter: Muß denn der übernatürliche Glaube immer und überall von jeder rein natürlichen Verstandesthätigkeit auch dem Inhalte oder dem Objecte nach verschieden sein? Man hat Grund, es ernstlich zu bezweifeln; ein neuer Beweis, daß die gegenwärtige Frage mit der früheren nicht vollkommen zusammenfällt.

Zur Begründung des eben ausgesprochenen Zweifels könnte man vielleicht zuerst darauf hinweisen, daß gar viele natürlich erkennbare Wahrheiten, wie die Unsterblichkeit der Seele, die Vergeltung nach dem Tode u. dgl. einen nicht zu unterschätzenden Bestandtheil des übernatürlichen Glaubens bilden, und somit übernatürlicher Glaube und natürliches Wissen oftmals dem Objecte nach vollkommen zusammenfallen. Allein dieser Hinweis ist nicht stichhaltig, weil es sich in unserer Untersuchung an erster Stelle um das Formalobject handelt, während in dem angezogenen Falle zunächst nur von einer Identität des Materialobjectes die Rede sein kann (vgl. n. 18). Viel sicherer kommen wir zum Ziele durch die Frage: Ist der göttlichen Offenbarung gegenüber nicht auch ein rein natürliches Fürwahrhalten oder ein rein natürlicher Glaube möglich und denkbar? Diese Möglichkeit wird von vielen Theologen ganz unumwunden zugegeben, und es dürfte schwer sein, sie erfolgreich zu bekämpfen. Wir sind also berechtigt, neben dem übernatürlichen auch einen rein natürlichen Glauben anzunehmen, und forschen deshalb weiter: Worin besteht betreffs dieser zwei Arten des Glaubens der Unterschied im Formalobjecte? Springt derselbe vielleicht so offen in die Augen? Eher könnte man das Gegentheil behaupten; denn bisher sind die Versuche, für den übernatürlichen Glauben ein Formalobject aufzuzeigen, welches für die natürlichen Kräfte in keiner Weise erreichbar wäre, entweder ganz mißlungen oder sie unterliegen wenigstens den allergrößten Schwierigkeiten[1]).

---

[1]) Vgl. *Mazzella*, De gratia n. 57. Wollte man auch unter den verschiedenen Glaubenstheorien die des Suarez und Anderer, welche die Uebernatürlichkeit des Glaubens vorzüglich zu wahren bemüht sind, vollständig

Dazu können noch neue Gründe aus der früheren Untersuchung beigezogen werden. Es wurde nämlich dargethan, daß es schon vor dem Glauben wahrhaft übernatürliche Acte geben muß; zugleich wurde es wenigstens wahrscheinlich gemacht, daß auch bei Gläubigen mitunter wahre Heilsacte vorkommen können, bei denen der Glaube keineswegs thätig mitwirkt. Die gegenwärtige Frage ist also weder bereits beantwortet noch vollkommen müßig. Daß in derselben hauptsächlich das Formalobject in Betracht kommt, haben wir bereits angedeutet[1]). Uebrigens nehmen wir die Frage in ihrer ganzen Allgemeinheit, das vollkommene und unvollkommene Verdienst, Verstandes- und Willensacte zusammenfassend. Allerdings scheint unsere Frage vornehmlich die Willensacte zu betreffen, weil das Verdienst ganz vorherrschend im Willen liegt. Allein in Wirklichkeit müssen wir in erster Linie die Verstandesacte ins Auge fassen. Denn der Wille ist ja in Bezug auf sein Object gänzlich vom Verstande abhängig, da er die Dinge nur insoferne zu ergreifen vermag, als sie ihm vom Verstande dargeboten werden. An diesem Gesichtspunkte ist im folgenden stets festzuhalten.

28. Nach diesen Vorbemerkungen können wir die Frage auf das genaueste also formulieren: Müssen sich die Heilsacte von den natürlichen Tugendacten durchweg und nothwendig dem Objecte nach, d. h. zum wenigsten im Formalobjecte unterscheiden, oder läßt sich wenigstens für manche Heilsacte ein anderes wesenhaftes und für sich selbst genügendes Merkmal der Uebernatürlichkeit angeben?

Es wäre eine vierfache Antwort denkbar. Erstens nämlich könnte man die letztere Alternative der Frage einfach verneinen und mit der ersten offen behaupten: Beim übernatürlichen Acte muß wenigstens das Formalobject oder das Motiv des Actes durchaus übernatürlich und folglich von jedem natürlichen Formalobjecte oder Motive grundverschieden sein, oder mit anderen Worten: Beim übernatürlichen Acte kommt im Objecte immer ein ganz neues und höheres Moment hinzu, das von keinem natürlichen Acte zu erreichen ist. In Folge dessen tritt mit der Verschiedenheit des Formalobjectes

---

adoptieren, so wäre damit in unserer Sache noch lange nicht alles entschieden. Es wäre überdies zu zeigen, daß ein Glaubensact, wie diese Theorien ihn hinstellen, für die natürlichen Kräfte durchaus unmöglich und undenkbar erscheine. Da begegnen wir aber wiederum fast der gleichen Schwierigkeit (vgl. n. 30). [1]) Vgl. *Mazzella* l. c. n. 54.

regelmäßig auch eine gewisse Verschiedenheit des Materialobjectes ein. So erkennen wir zB. durch das Licht der Vernunft Gott blos als das absolute Sein und als den Schöpfer und Lenker des Weltalls, und es geschieht dies einzig auf Grund des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung; dagegen zeigt uns der Glaube Gott als den Dreipersönlichen, der uns Menschen aus freier Liebe an Kindesstatt angenommen hat, und es fußt diese Erkenntnis ganz und gar in der positiven Offenbarung. Daraus ergeben sich die entsprechenden Folgen für unser Wollen und Lieben. Der Mensch würde allerdings auch in der natürlichen Ordnung Gott lieben, aber nur als seinen Schöpfer und als den Spender natürlicher Wohlthaten; er würde nach Gott als nach seinem letzten Ziele streben, aber der angestrebte Besitz wäre immer nur ein natürlicher, der von der Anschauung himmelweit verschieden ist. In der Ordnung der Gnade hingegen lieben wir Gott als unseren Vater und als den Spender des übernatürlichen Gnadenlebens; wir streben nach ihm als nach unserem übernatürlichen Ziele und hoffen ihn einst von Angesicht zu Angesicht zu schauen und vollkommen zu besitzen. In der natürlichen Ordnung — so kann man diesen Gedanken weiter ausführen — würde der Mensch zB. Almosen spenden, weil dies dem natürlichen Sittengesetze entsprechend und zur Erreichung des natürlichen Endzieles dienlich erscheint. Der Christ aber giebt deswegen Almosen, weil es durch die positive Offenbarung geboten oder empfohlen ist und dabei zur übernatürlichen Seligkeit führt, oder weil er in den Armen Christo dem Herrn selbst zu dienen glaubt. Diese Lehre wird nach Suarez durch Cardinal Mazzella[1]) vertreten, wobei dieser jedoch bestrebt ist, die nachstehende Auffassung auf die dargelegte zurückzuführen.

Es giebt nämlich zweitens Theologen, welche, theils um gegewissen Schwierigkeiten leichter auszuweichen, theils um die Analogie oder die allgemeine Aehnlichkeit zwischen natürlichen und übernatürlichen Acten mehr hervorzuheben, sich folgendermaßen ausdrücken: Actus supernaturalis non tam ex motivo ipso sive ex objecto formali sed magis ex modo, quo objectum movet potentiam, sive ex ratione, sub qua objectum attingitur a potentia, essentialiter differt ab actu naturali. Wenn ich zB. frage: Was treibt den Christen im Gegensatz zum Heiden an, Almosen zu spenden oder die Eltern zu ehren, so braucht man

[1]) L. c. n. 56 ss.

bei der Antwort nicht immer nothwendig an den grundverschiedenen Lohn oder überhaupt an grundverschiedene Motive zu denken. Es ist vielmehr leicht möglich, daß zB. beide zunächst gleichmäßig von der inneren Güte oder Schönheit des genannten Tugendactes angezogen werden. Infolge dessen erscheint das Motiv oder das Formalobject auf den ersten Blick in beiden Fällen als vollkommen identisch. Bei genauerer Untersuchung indessen findet man, daß das Motiv oder Formalobject von dem einen in einer ganz verschiedenen Weise erfaßt wird als vom anderen. Der Christ erfaßt die Schönheit eines gewissen Tugendactes durch den Glauben; demgemäß sieht er im Nächsten, den er mit Almosen unterstützt, das Abbild des Heilandes, oder im Vater, den er ehrt, den Stellvertreter des Vaters im Himmel. Wenn ihn also die Schönheit und die innere Güte solcher Tugendacte anzieht, so geschieht es vorzüglich unter der genannten Rücksicht. Ganz anders verhält sich die Sache bei dem Heiden. Wir stimmen Cardinal Mazzella gerne bei, wenn er[1]) der Ueberzeugung Ausdruck giebt, daß sich diese Erklärungsweise von der frühern wenig oder gar nicht unterscheidet. Denn hier ist offenbar von einer solchen ratio attingendi objectum oder von einem solchen modus sub quo objectum movet die Rede, welche entweder ganz und gar oder doch größtentheils auf Seite des Objectes liegt und daher neben der Verschiedenheit des Formalobjectes auch eine gewisse Verschiedenheit des Materialobjectes mit sich bringt. Dies ist so klar, daß wir es nach dem angeführten Beispiele für überflüssig halten, die nahe Verwandtschaft dieser beiden Erklärungsversuche näher darzulegen oder zu begründen[2]). Die letztere Erklärung erscheint fast nur als eine andere Ausdrucksweise für die frühere; sie findet den Unterschied zwischen natürlichen und übernatürlichen Acten in modo movendi, qui se tenet ex parte ipsius objecti sive in ratione attingendi objectiva, quae suo modo in rationem objecti transit. In dieser Form pflegt sich Cardinal Mazzella auszudrücken[3]).

Drittens kann man in einem ganz anderen Sinne von einer verschiedenen ratio attingendi objectum sprechen. Man kann nämlich annehmen, daß die fragliche Verschiedenheit entweder einzig

---

[1]) L. c. Dies scheint auch der h. Thomas zu lehren, wenn er gelegentlich (de verit. q. 10 a. 1 ad 2) also schreibt: genera potentiarum animae distinguuntur dupliciter: uno modo ex parte objecti, alio modo ex parte subjecti sive ex parte modi agendi; quod in idem redit. [2]) Vgl. oben n. 18. [3]) L. c.

oder doch ganz vorzüglich auf Seite des subjectiven Actes liegt. Diese subjective Verschiedenheit soll auf das Object des Actes, mag man darunter das Material- oder das Formalobject verstehen, entweder gar keinen oder doch nur einen so untergeordneten Einfluß üben, daß sich derselbe unserer Beobachtung gänzlich entzieht. Man kann daher also sagen: Actus supernaturalis differt a naturali in ratione attingendi mere subjectiva, quae nullatenus redundat in objectum. Dieser Auffassung schließen sich jene an, welche mit Card. De Lugo die Uebernatürlichkeit der Heilsacte entweder durchgehends oder doch mitunter aus einer eigenthümlichen attingibilitas objecti erklären mit Ausschluß jeder Verschiedenheit im Objecte selbst. Es wird nicht überflüssig sein, die diesbezügliche Lehre des genannten Theologen wörtlich anzuführen. Addit haec sententia, so schreibt er[1]), differre illos actus non per objecta formalia quae, sed per rationes formales sub quibus. Nam licet uterque actus tendat in idem motivum, sub diversa tamen ratione formali; nempe unus tendit ad illud motivum, quatenus attingibile per actum naturalem; alter vero ad idem, quatenus attingibile supernaturaliter; quae non tam sunt duae rationes objectivae, quam duae attingibilitates provenientes ex diversitate actuum, quibus potest attingi. Der Unterschied dieser Auffassung von der früheren ist um so offenbarer, als der große Theologe diese seine Erklärungsweise, welche er bezüglich gewisser übernatürlicher Acte für die einzig zutreffende hält, dennoch nicht auf alle übernatürlichen Acte, und namentlich nicht auf die Unterscheidung der virtutes acquisitae et infusae angewendet wissen will. Denn etwas weiter unten[2]) schreibt er also: Hos duos amores temperantiae (scilicet ex virtute infusa et ex virtute acquisita) inter se differre; licet uterque tendat ad eandem honestatem, alter tamen tendit ad eam honestatem in se apparentem, alter ad illam honestatem non in se apparentem sed in revelatione et manifestatione divina; quare (in his) jam ex parte motivi apparet aliquid diversum in uno actu et in alio. Es giebt also nach De Lugo übernatürliche Heilsacte, von denen ähnliches nicht gesagt werden kann.

Es ist nicht so leicht, aber es erscheint durchaus nothwendig, die eben vorgelegte Anschauung an Beispielen zu erläutern. Zu

---

[1]) *De Lugo*. De fide disp. 9 n. 2. [2]) L. c. n. 18.

diesem Ende können wir zuerst auf die sinnliche Erkenntnis und das niedere Strebevermögen auf der einen, und auf die Vernunfterkenntnis und den Willen auf der anderen Seite hinweisen. Mitunter beschäftigt sich höheres und niederes Erkennen, höheres und niederes Streben anscheinend ganz mit dem gleichen Gegenstande, zB. mit der Betrachtung einer ganz bestimmten Farbe oder mit der Stillung des gegenwärtigen Hungers durch eine ganz bestimmte Speise. Wer wird aber leugnen, daß die beiderseitigen Acte dennoch grundverschieden sind? Und wer sieht zugleich nicht sofort ein, daß der Unterschied zunächst in der Verschiedenheit zu suchen ist, womit die eine und die andere Thätigkeit das Object erfaßt (in diverso modo agendi seu attingendi objectum)? Das gleiche gilt, wenn man die Gewißheit, die Meinung und den Zweifel miteinander vergleicht. Da ist die Verschiedenheit wahrhaftig eine große und in gewissem Sinne eine durchaus wesenhafte. Wer sucht aber nicht den Unterschied vorzüglich oder auch ausschließlich in der Verschiedenheit der Beistimmung? Aehnlich wird man urtheilen, wenn man die unmittelbare Anschauung Gottes zuerst in Gott selbst und dann im beseligten Geschöpfe, oder die Erkenntnis eines und desselben Gegenstandes, etwa eines mathematischen Lehrsatzes, zuerst auf Seite Gottes, dann auf Seite eines Engels und endlich auf Seite des Menschen vergleichend betrachtet. Es ist unmöglich, den wesentlichen Unterschied der entsprechenden Acte zu verkennen. Aber ebenso wenig wird man in diesen Fällen das Unterscheidungsmerkmal entweder ganz und gar oder doch vorzüglich auf Seite des Objectes suchen dürfen. Der Unterschied ist vielmehr im Gegensatze zum Objecte entweder ausschließlich oder doch ganz vorherrschend ein subjectiver.

Ein Umstand ist hier jedoch nicht zu übersehen. Die eigenthümliche, subjective Beschaffenheit des Actes oder der modus attingendi objectum, von dem die Rede ist, steht zu dem Erkennen und Streben oder Wollen als solchem keineswegs in einem rein materiellen Verhältnisse. Denn trotz der wirklichen oder anscheinenden allseitigen Gleichheit des Objectes ist dennoch in den angeführten Beispielen das eine Erkennen gerade als Erkennen ein ganz eigenthümliches und in seiner Weise weit vollkommener als das andere. Das gleiche muß folgerichtig auch von den entsprechenden Strebeacten gelten. Oder wer will leugnen, daß Meinen und Wissen, Fühlen und Erkennen oder das Schauen der Seligen und das Schauen Gottes gerade unter der Rücksicht des Erkennens, auch abgesehen von der Verschiedenheit des Gegenstandes, auf den ersten

Blick als Acte von grundverschiedener Vollkommenheit sich kennzeichnen? Eine andere noch leichter faßliche Analogie bietet folgendes Beispiel. Man denke sich zwei Messer von äußerlich durchaus gleicher Form und Beschaffenheit. Das eine ist aber aus gewöhnlichem Eisen, das andere aus dem besten Stahl verfertigt. Wird man da behaupten können, das letztere sei blos dem Metallwerthe nach besser als das erstere? Gewiß nicht. Auch als Messer ist das letztere dem ersteren bei weitem vorzuziehen, nicht zwar wegen der Form oder Größe, vielleicht auch nicht einmal wegen der augenblicklichen Schärfe, sondern einzig weil es kraft der eigenthümlichen Güte des Stoffes, aus dem es besteht, seinem Zwecke als Messer in ganz eigenthümlicher Weise entspricht. Auf gleiche Weise soll im Sinne der vorgetragenen Lehre der unter dem Einflusse der übernatürlichen Gnade entstehende Tugendact infolge seiner subjectiven Beschaffenheit oder des mehrgedachten modus attingendi objectum eine eigenthümliche, das ganze moralische und meritorische Sein erfassende und durchdringende Veredlung erhalten[1]).

Eine vierte Lösung unserer Frage besteht endlich darin, daß man in der soeben vorgelegten Erklärung von dem Momente, welches wir zum Schlusse hervorgehoben haben, gänzlich absieht und sich einfach damit begnügt, den übernatürlichen Acten im Vergleich zu den natürlichen subjectiv ein edleres Sein zuzuschreiben, ohne sich viel darum zu kümmern, ob durch dieses subjective Moment auch die moralische Seite unseres Tugendlebens gehoben und veredelt wird. So ist zB. eine Uhr mit goldenem Gehäuse offenbar kostbarer als eine silberne, aber als Uhr leistet deswegen die erstere keine besseren Dienste als letztere. Es wird kaum zu leugnen sein, daß der eine oder der andere von den Vertretern der früheren Erklärungsweise sich mitunter fast ganz in diesem Sinne ausdrückt. Aber mit Rücksicht auf die Schwierigkeit in so dunklen und verwickelten Fragen sich immer unzweideutig auszusprechen, wird man doch sich nicht so leicht dazu verstehen, diese letztbezeichnete Erklärungsweise im Unterschiede zu der früheren einem bestimmten Theologen mit aller Entschiedenheit zuzuschreiben.

29. Bei Beurtheilung dieser vier Erklärungsversuche müßte nun vor allem der letzte als durchaus ungenügend zurückgewiesen

---

[1]) Daß De Lugo mit seiner Ansicht nicht allein dasteht, läßt sich bei seinem großen Ansehen von selbst erwarten. Vgl. *Viva* l. c. ad prop. 57 damn. ab Innoc. XI n. 18



werden. Denn daß man den übernatürlichen Heilsacten neben dem übernatürlichen physischen Sein auch einen höheren moralischen Werth zuschreiben müsse, das wird wohl niemand, der die Sache nicht allzu materiell nimmt, auch nur einen Augenblick bezweifeln. Daß ferner dieser höhere moralische Werth im physischen Sein selbst seinen Grund habe und nicht blos auf rein äußerliche Beziehungen oder auf eine blos graduelle Steigerung der natürlichen Momente zurückgeführt werden dürfe, muß aus dem, was früher über die innerliche Uebernatürlichkeit unserer Heilsacte gesagt wurde, als hinlänglich erwiesen gelten. Daher haben wir diese letzte Erklärungsweise auch nur deswegen eigens hervorgehoben, um einer irrigen Auffassung des dritten Erklärungsversuches um so wirksamer vorzubeugen.

Ueber diesen dritten Erklärungsversuch dagegen urtheilen wir weit günstiger. Und nicht ohne Grund. Denn auf der einen Seite vermögen wir außer den vier angeführten keine weitere Erklärungsweise aufzufinden; andererseits unterliegen die zwei ersten Erklärungsversuche nach unserem Ermessen wenigstens in ihrer vollen Allgemeinheit sehr großen, ja zum Theile geradezu unüberwindlichen Schwierigkeiten. So fühlen wir uns schließlich fast wider Willen zum dritten Erklärungsversuche hingedrängt. Allerdings tauchen auch gegen diesen mancherlei Bedenken auf; aber sie lassen sich am Ende doch der Hauptsache nach beseitigen. Um diesen unseren Standpunkt zu rechtfertigen, müssen wir vor allem die zwei ersten Erklärungsversuche einer Kritik unterziehen. Wir haben gelegentlich bereits bemerkt, daß der zweite im Wesentlichen mit dem ersten zusammenfällt. Daher können wir beide füglich zugleich besprechen. Wir wollen also zeigen, daß die Behauptung, die übernatürlichen Acte müßten sich von den natürlichen nothwendig auch dem Objecte nach unterscheiden, in ihrer vollen Allgemeinheit sich weder aufrecht halten noch beweisen läßt.

30. Zur Begründung der gedachten Anschauung könnte man zuerst alles das geltend zu machen versuchen, was für die Nothwendigkeit des Glaubens vorgebracht zu werden pflegt. Denn, so bemerkt man mit Recht, wo es sich um die Unterscheidung der Acte auf Grund des Objectes handelt, da muß es offenbar zunächst auf das Formalobject ankommen. Nun aber liegt es allem Anscheine nach zu Tage, daß sich der theologische Glaube dem Formalobjecte nach von jeder rein natürlichen Erkenntnis himmelweit unterscheidet. Ebenso unbestreitbar ist, daß die Verschiedenheit des Objectes vom Verstandesacte nothwendig auch auf den Willen sich verpflanzen muß.

Doch dieser Grund beweist die aufgestellte Behauptung nicht in jener Allgemeinheit, in der sie hier nothwendig zu nehmen ist. Denn jetzt beschäftiget uns nicht die Frage, ob das Formalobject mancher oder auch der meisten Heilsacte vom Formalobjecte rein natürlicher Acte verschieden sei; die Frage ist vielmehr diese: Kann es durchaus keinen wahrhaft und innerlich übernatürlichen Tugendact geben oder giebt es wenigstens in unserer Ordnung keinen Heilsact, dessen Formalobject mit dem Formalobjecte eines rein natürlichen Actes zusammenfiele? Nun haben wir aber früher dargethan, daß es in Wirklichkeit Heilsacte, und zwar streng übernatürliche Heilsacte giebt, welche absolut jedem Glaubensacte vorangehen. Zudem können, wie wir wenigstens wahrscheinlich gemacht haben, auch bei Gläubigen hin und wieder wahre Heilsacte vorkommen, bei denen der Glaube keineswegs unmittelbar thätig eingreift. Es ist also sicher verfehlt, wenn man, um den allseitigen und durchgängigen Unterschied des Formalobjectes bei natürlichen und übernatürlichen Tugendacten festzustellen, sich einfachhin auf den Einfluß des übernatürlichen Glaubens und dessen Nothwendigkeit beruft.

Dazu kommt in unserer Frage gerade in Bezug auf den Glauben eine nicht zu umgehende Schwierigkeit. Wie gelegentlich[1]) schon bemerkt wurde, kann man sich, die einmal bestehende Offenbarung vorausgesetzt, neben dem übernatürlichen Glauben auch eine rein natürliche Beistimmung zur Offenbarung denken, und dieselbe fällt als natürlicher Glaube mit dem übernatürlichen dem Objecte nach auf den ersten Blick vollkommen zusammen. Wenigstens frägt man mit vollem Rechte: Worin liegt beim natürlichen und übernatürlichen Glauben der gesuchte Unterschied des Formalobjects? Auf diese Frage steht, wie Cardinal Mazzella, einer der gewandtesten Vertheidiger des hier besprochenen Erklärungsversuches, thatsächlich zugiebt[2]), kaum eine andere Antwort zu Gebote, als folgende Bemerkung: Ueber das Wesen des Glaubens in theologischem Sinne (fides theologica) giebt es bekanntlich sehr verschiedene Ansichten, und gerade in der Frage nach dem Formalobjecte des Glaubens gehen diese Ansichten weit auseinander. Dieselben lassen sich auf zwei Haupttheorien zurückführen. Als richtig erscheint nur jene, welche vorzüglich von Suarez vertreten ist. Die andere, welche besonders von De Lugo vertheidigt wird, ist unrichtig; sie setzt an Stelle des übernatürlichen Glaubens den natürlichen[3]). Auf diese

[1]) Vgl. n. 27. [2]) *Mazzella* l. c. n. 57. [3]) Bekanntlich hat Cardinal Mazzella in der dritten Auflage seines Werkes de virtutibus infusis

Ausführungen läßt sich verschiedenes erwidern. Fürs erste ist Lugo's Theorie über den Glauben keineswegs so offenbar unrichtig, wie in dieser Antwort angenommen wird. Dieselbe wurde bis auf den heutigen Tag von vielen und zum Theile sehr namhaften Theologen entschieden festgehalten. Niemand wird leugnen können, daß alle anderen Theorien an erheblichen Schwierigkeiten leiden und namentlich der vollen Durchsichtigkeit entbehren. Wenn also der fragliche Erklärungsversuch mit Lugo's Glaubenstheorie in so nahe Beziehung gebracht wird, daß er mit ihrer Berechtigung nothwendig fallen muß, dann kann er gewiß nicht auf ausschließliche Berechtigung Anspruch machen.

Aber setzen wir einmal die Richtigkeit der Glaubenstheorie des Suarez voraus. Wir fragen: Ist damit der durchgängige Unterschied im Formalobjecte des natürlichen und übernatürlichen Glaubens hinlänglich bewiesen? Wir glauben nicht. Wie gelegentlich schon angedeutet wurde, bliebe ja immerhin noch zu beweisen, daß ein Glaubensact im Sinne des Suarez, seine Möglichkeit vorausgesetzt, für die rein natürlichen Kräfte stets ein Ding absoluter Unmöglichkeit wäre. Dieser Nachweis scheint uns ebenso schwer oder unmöglich zu sein als der Nachweis, daß der göttlichen Offenbarung gegenüber seitens der blos natürlichen Kräfte überhaupt keine Beistimmung oder kein Glaube möglich sei[1]). So stehen wir also am Ende vor der unvermeidlichen Disjunctive: Entweder giebt es überhaupt keinen wahrhaft und innerlich (quoad substantiam) übernatürlichen Act, oder es kann der positiven Offenbarung gegenüber durchaus keine natürliche Beistimmung, d. h. keinen blos natürlichen Glauben geben, oder es besteht wenigstens ein Fall, wo der Unterschied zwischen dem übernatürlichen und dem analogen natürlichen Acte nicht im Formalobjecte noch überhaupt im Objecte zu suchen ist, oder — was schließlich auf das gleiche hinauskommt — die Verschiedenheit des Objectes entzieht sich wenigstens in manchen Fällen gänzlich unserer Beobachtung.

---

bezüglich der Ergreifung des Formalobjects im Glaubensacte seine frühere Ansicht aufgegeben, ohne darum Lugo beizupflichten; vgl. hierüber diese Zeitschrift 9 (1885), 373. Ob und inwieweit dieser Meinungswechsel eine Rückwirkung auch auf die Stellung zur hier besprochenen Frage üben werde, dürfte wohl bis zur Wiederauflage des Tractates de gratia Christi unentschieden bleiben. Anm. d. Red. [1]) Das Gleiche gilt auch von anderen Glaubenstheorien. Mit anderen Worten: Bisher ist noch niemand im Stande gewesen, für den übernatürlichen Glauben ein Formalobject ausfindig zu machen, das den natürlichen Kräften durchaus unerreichbar erschiene.

Nicht ohne Grund haben wir dem letzten Gliede der Disjunctive eine zweifache Fassung gegeben. Denn an und für sich kann es leicht geschehen, daß etwas, was wahrhaft in uns ist, unserer Beobachtung gänzlich sich entziehe. Andererseits haben wir jedoch auch wieder mit Rücksicht auf unseren Gegenstand die letzte Fassung des Satzes der vorausgehenden gleichgestellt. Denn daß gerade das Formalobject eines Verstandesactes sich gänzlich unserer Beachtung entziehen sollte — wer könnte das begreiflich finden? Aus dem Gesagten ziehen wir zu Gunsten des dritten Erklärungsversuches den Schluß: Wenn man im Formalobjecte des Glaubensactes, welcher unter den übernatürlichen Acten jedenfalls eine sehr hervorragende Stellung einnimmt, nichts durchaus Uebernatürliches zu entdecken im Stande ist, dann ist es wohl zum mindesten höchst wahrscheinlich, daß es auch noch andere wahrhaft übernatürliche Acte gebe, die sich von den rein natürlichen Acten nicht so fast dem Objecte nach, als vielmehr unter einer anderen Rücksicht wesentlich unterscheiden. Diese Rücksicht aber kann kaum eine andere sein, als das eigenthümliche Erfassen des Gegenstandes oder der oben beschriebene modus attingendi objectum.

31. Die Lehre, daß den Heilsacten in ihrer vollen Allgemeinheit ein durchaus eigenthümliches Formalobject zukomme, soll ferner nach Cardinal Mazzella [1]) unzweideutig in den bekannten Worten des Völkerapostels niedergelegt sein: gratias agimus Deo sine intermissione, quoniam cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non sicut verbum hominum sed, sicut est vere, verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidistis [2]). Allein die ganze hiehergehörige Ausführung stützt sich überall auf die unsichere Glaubenstheorie der Gegner Lugo's. Davon aber abgesehen, besteht die ganze Kraft des Beweises offenbar in der zweigliederigen Behauptung: Einerseits betrachtet der Apostel, wie aus dem beigefügten Lobe ersichtlich ist, den Glauben der Thessalonicenser als einen wahrhaft übernatürlichen, andererseits aber konnte er von der Uebernatürlichkeit dieses Glaubens einzig aus der Eigenthümlichkeit seines Formalobjectes hinreichende Kenntnis erlangen. Diese Beweisführung vermag uns jedoch nicht zu überzeugen. Fürs erste müßte auch noch dargethan werden, daß nicht blos die meisten unserer Heilsacte, sondern geradezu alle ohne Ausnahme aus dem Glauben hervorgehen. Dies ist aber nicht blos

[1]) L. c. n. 68 s. [2]) 1. Thess. 2 13.

unerweislich, sondern dem Gesagten zufolge geradezu unrichtig. Weiterhin fragen wir: Erscheint denn ein Glaubensact mit dem Formalobjecte, wie es der Apostel angiebt, oder näherhin ein Verstandesact, wodurch die nun einmal gegebene göttliche Offenbarung in Wahrheit (sicut est vere) als Wort Gottes in objectivem Sinne (non sicut verbum hominum sed sicut verbum Dei) aufgenommen wird, für die rein natürlichen Kräfte oder als blos natürlicher Act philosophisch unmöglich, oder läßt sich eine solche Unmöglichkeit wenigstens durch eine Exegese des apostolischen Zeugnisses darthun? Wir leugnen das eine wie das andere; und es dürfte nicht so leicht sein, das Gegentheil hinlänglich zu erweisen.

Allerdings kann man bei Betrachtung unserer Stelle die Frage aufwerfen: Woher mag wohl der Apostel die Uebernatürlichkeit des Glaubens der Thessalonicenser mit solcher Bestimmtheit erkannt haben? Wir antworten: Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß dazu das Formalobject des Glaubens, soweit es in den Worten des Apostels ausgedrückt erscheint, für sich allein nicht ausreichte. Und warum sollte dem Apostel außer dem Formalobjecte gar kein anderes Mittel zu Gebote gestanden haben? Abgesehen von einer außerordentlichen Erleuchtung, die bei einem Apostel und inspirierten Schriftsteller gewiß nichts unmögliches war, konnte Paulus auf die fragliche Uebernatürlichkeit aus einem zweifachen Umstande mit hinlänglicher Sicherheit schließen, erstlich daraus, daß der Glaube in der christlichen Kirche im Ganzen und Großen gewiß immer ein übernatürlicher ist, und zweitens daraus, daß mit der äußerlichen Gnade, zB. der Glaubenspredigt, nach der bestehenden Heilsökonomie ganz gewöhnlich auch eine innere und wahrhaft übernatürliche Gnade verbunden ist, welche u. a. auch den Zweck hat, den folgenden Tugendact zu einem übernatürlichen zu machen.

Aber der Apostel, so bemerkt man zur Bekräftigung des Beweises, reiht seine Behauptungen nicht etwa blos einfach an einander, sondern er begründet zugleich die erste durch die zweite, d. h. er folgert die Uebernatürlichkeit des Glaubens geradezu aus dem angegebenen Formalobjecte. Auch diese letzte Stütze des Beweises will bei näherer Betrachtung nicht recht Stand halten. Was der Apostel zunächst durch sein quoniam begründen will, ist nur das früher ausgesprochene Dankgefühl. Versucht man, daraus mit Hilfe eines Schlusses auch die Uebernatürlichkeit darzuthun, welche dem Glauben von Seite des Formalobjectes zukomme, so kehrt zum Theile die obige Antwort wieder, oder man wird doch zugeben müssen, daß

die fragliche Begründung keine so formelle sei, um daraus mit hinreichender Sicherheit so weitgehende Consequenzen herzuleiten. Uebrigens mögen Fragen von so eminent speculativem Charakter, wie die gegenwärtige, durch das bloße Wort der h. Schrift ohne Beihilfe philosophischer Grundsätze und Untersuchungen eine volle und entschiedene Lösung nicht wohl finden. Die speculativen Gründe bilden denn auch den eigentlichen Kernpunkt dieser Frage.

32. Der erste unter den speculativen Beweisen, welche von Cardinal Mazzella für die von ihm vertretene Lehre geltend gemacht werden, liegt in folgendem Kettenschlusse: Könnte je nach Umständen ein natürlicher und ein übernatürlicher Act ganz das gleiche Formalobject besitzen, dann ließe sich auch der umgekehrte Satz aufstellen: Mag ein gewisses Object auch noch so übernatürlich erscheinen, es ist doch nicht so erhaben, daß es von einem rein natürlichen Acte in keiner Weise erreicht werden könnte. Infolge dessen wäre das, was allgemein als ein übernatürliches Formalobject betrachtet wird, nicht mehr einfachhin übernatürlich zu nennen, und die Acte, die mit einem derartigen Objecte sich befassen, könnten nicht ohne weiteres für übernatürliche Acte angesehen werden. Solche Consequenzen erscheinen aber unbedingt als verwerflich; folglich muß die erste Voraussetzung unrichtig sein.

Den ersten Consecutivsatz dieser Beweiskette wollen wir einräumen, ohne auf den Umstand Gewicht zu legen, daß der Nachsatz sich keineswegs aus dem Vordersatze so unbedingt zu ergeben scheint. Mit um so mehr Nachdruck müssen wir dagegen den ersten Theil des zweiten Consecutivsatzes, wir wollen nicht sagen: offen verwerfen, aber doch ernstlich in Zweifel ziehen. Und in der That, die göttliche Offenbarung und der Glaube an dieselbe wird allgemein für etwas wahrhaft Uebernatürliches angesehen. Trotzdem gestehen gar viele Theologen die Möglichkeit eines rein natürlichen Glaubens an dieselbe offen zu, und es dürfte der Nachweis nicht so leicht gelingen, daß die menschliche Vernunft als rein natürliche Fähigkeit der gegebenen Offenbarung gegenüber in keiner Weise sich zustimmend zu bethätigen vermöge. Ja man dürfte sich beinahe versucht fühlen die Gegner, von ganz unbekannten Dingen abgesehen, zur Angabe auch nur eines einzigen Formal- oder Materialobjectes aufzufordern, dem gegenüber die rein natürlichen Kräfte des Menschen sich absolut in keiner Weise bethätigen könnten. Nach den einerseits höchst dunklen und andererseits noch lange nicht allgemein anerkannten Glaubenstheorien von Suarez und Anderen, welche die Uebernatürlichkeit des

Glaubens aus dem Formalobjecte ersichtlich machen wollen, ist dem Gelingen dieses Versuches nicht das günstigste Prognostikon zu stellen.

Sehen wir indessen, was zur Begründung des beanstandeten Satzes vorgebracht wird. In der entgegengesetzten Annahme, so bemerkt man, wäre es nicht mehr richtig, daß übernatürliche Acte sich mit übernatürlichen Objecten beschäftigen und umgekehrt. Darauf kann erwidert werden: Trotz der Beanstandung des gedachten Satzes kann es immerhin noch wahr bleiben, daß übernatürliche Acte in der Regel mit übernatürlichen Objecten und natürliche Acte mit natürlichen Objecten sich beschäftigen. Was aus unserer Beanstandung folgt, ist zunächst nur die Behauptung, daß ausnahmsweise auch das Gegentheil geschehen kann. Diese letzte Behauptung in Abrede stellen, wäre aber nichts anderes, als eine problematische These mit anderen Worten und ohne Beweis zum Behufe des Beweises wiederholen oder sich einer offenen petitio principii schuldig machen.

Um diese unsere Antwort noch mehr zu bekräftigen, wollen wir auf den Grund hinweisen, warum nach der hier in Schutz genommenen Anschauung übernatürliche Acte sich zuweilen mit natürlichen Objecten befassen können und umgekehrt. Der Grund besteht darin, daß nach dieser Ansicht das wesenhafte Unterscheidungsmoment zwischen natürlichen und übernatürlichen Acten nicht einzig und allein oder doch ganz vorzüglich im Objecte, sondern vielmehr im Subjecte oder in der Art und Weise der subjectiven Bethätigung unserer Seelenkräfte zu suchen ist. Handelt somit der Mensch unter dem Einflusse der Gnade, so ist der entstandene Act immer ein wahrhaft übernatürlicher, mag derselbe auch, wie es leicht geschehen kann, auf ein blos natürliches Object gerichtet sein; treten hingegen die menschlichen Kräfte, wie es mitunter vorkommen kann, ohne den Einfluß der Gnade einem übernatürlichen Objecte gegenüber irgendwie in Thätigkeit, so muß der betreffende Act für jeden Fall ein rein natürlicher bleiben.

Man insistiert mit der Bemerkung: Wenn die soeben aufgestellten Grundsätze richtig wären, so wäre der Satz nicht mehr wahr: Die übernatürliche Gnade ist vor allem zu dem Zwecke nothwendig, auf daß der Act seinem inneren Motive oder dem Formalobjecte proportioniert oder ebenbürtig sei. Allein auf diesen Einwurf läßt sich entgegnen: Mag auch ohne die Gnade dem übernatürlichen Objecte gegenüber eine gewisse Bethätigung möglich sein, so ist ein solcher Act dennoch dem genannten Objecte nicht gehörig proportioniert. Denn einem übernatürlichen Objecte kann nur ein solcher Act

ebenbürtig und wahrhaft proportioniert sein, der auch nach seiner subjectiven Seite hin wahrhaft übernatürlich ist. Was aber jene Acte anbelangt, welche sich um rein natürliche Objecte drehen, so sind solchen Objecten allerdings auch rein natürliche Acte vollkommen proportioniert. Warum sollten jedoch Acte, die sich mit einem derartigen Objecte befassen, in keiner Weise auf das übernatürliche Endziel hingeordnet werden können? Solange sie in jeder Beziehung rein natürliche sind, fehlt ihnen allerdings die gehörige Proportion. Aber weshalb sollten sie dieselbe nicht durch eine gewisse mehr subjective Uebernatürlichkeit erhalten können, die ihnen durch den Einfluß der Gnade mitgetheilt würde?

Eine weitere Stütze für den bestrittenen Beweis und ihre ganze Lehre wollen manche in dem Umstande finden, daß die große Mehrzahl der Theologen dafür einstehe. Allein man möge vor allem nicht vergessen, daß es sich hier zunächst um die innere Begründung der Sache handelt. Zudem gebe man nur der Frage folgende ganz bestimmte Fassung: Kann es keinen einzigen wahrhaft übernatürlichen Act geben, dessen Object mit dem Objecte eines rein natürlichen Actes vollkommen zusammenfällt? und es dürfte die prätendierte Uebereinstimmung der Theologen nicht so leicht zu constatieren sein[1]).

33. Wir kommen nun zum Hauptbeweise. Man beruft sich auf den in der Theologie und Philosophie allgemein anerkannten Grundsatz: Actus specificantur ab objecto. Unter dem Objecte, so bemerkt man weiter, muß hier natürlich zunächst das Formalobject verstanden werden. Nun sind aber die übernatürlichen oder heilsverdienstlichen Acte von den natürlichen verschieden, und zwar nicht blos graduell oder accidentell, sondern specifisch und wesentlich

---

[1]) Nicht stichhaltiger ist folgender Beweis. Der Grund, warum von zwei anscheinend gleichen Acten der eine verdienstlich ist und der andere nicht, besteht nach der Lehre der h. Väter und der Concilien keineswegs in einer bloßen Anordnung Gottes oder Hinordnung auf das übernatürliche Endziel, sondern in der höheren Vollkommenheit des betreffenden Actes. Diese Steigerung der inneren Vollkommenheit kann aber nicht einfach im Princip des Actes liegen, da die Forderung eines höheren Princips eine größere Vollkommenheit im Wesen des Actes selbst zur nothwendigen Voraussetzung hat. Allein nach all dem wäre noch zu beweisen, daß die größere Vollkommenheit des Actes einzig und allein von der Verschiedenheit des Objectes kommen kann. Das gerade ist es, was auf der anderen Seite geleugnet wird.



verschieden. Sie müssen also auch ein verschiedenes, und zwar ein specifisch verschiedenes Formalobject besitzen.

34. Doch daraufhin geben wir vor allem zu bedenken: Die übernatürlichen Acte sind nach der richtigen Auffassung von den natürlichen nicht blos einfachhin specifisch, sondern in gewissem Sinne transscendentell oder, wie wir uns ebenfalls ausdrücken können, grundverschieden. Wäre also der gesuchte Unterschied einzig oder doch vorzüglich vom Objecte herzuleiten, dann müßte für die übernatürlichen Acte, und zwar für alle ohne Ausnahme, folgerichtig ein Formalobject ausfindig gemacht werden können, welches von jedem Formalobjecte der natürlichen Ordnung nicht blos einfachhin specifisch, sondern grundverschieden wäre. Wir wollen nicht untersuchen, ob dies in dem einen oder anderen Punkte, zB. wo sich übernatürlicher Glaube und natürliches Wissen gegenüberstehen, vollkommen gelingt. Es genügt uns festzustellen, daß dieser Versuch bei der Unterscheidung von natürlichem und übernatürlichem Glauben an die Offenbarung zum wenigsten höchst problematisch, und bei den Heilsacten, welche dem Glauben vorangehen, geradezu unmöglich ist. Es wird dies einleuchten, wenn man beachtet, daß der angedeutete Unterschied im Objecte nicht nur vorhanden sein, sondern sich auch irgendwie aufzeigen lassen müßte. Denn es ist unbegreiflich, wie das Object und zwar das Formalobject unserer Verstandesthätigkeit sich unserer Beobachtung, auch nach Anstellung einer Reflexion, gänzlich entziehen könnte.

Wir können daher mit Fug und Recht behaupten: Der Obersatz des hier zu besprechenden Argumentes ist in seiner vollen Allgemeinheit und in dem ausschließlichen Sinne, in welchem man ihn in der gegenwärtigen Streitfrage zu nehmen beliebt und in diesem Beweise zu nehmen gezwungen ist, in hohem Grade zweifelhaft. Doch suchen wir diesen Zweifel näher zu begründen und zugleich die ganze Sache genauer zu erklären.

35. In Bezug auf das Erkennen und Wollen muß eine zweifache Seite unterschieden werden, von denen man die eine die objective und die andere die subjective nennen kann. So hat, um ein Beispiel zu gebrauchen, auch jedes Bild gleichsam ein zweifaches Sein, oder eine doppelte Seite aufzuweisen. Das eine Sein des Bildes ist das objective; nach dieser Seite hin sagt man von einem bestimmten Bilde: Dies ist der Heiland am Kreuze, weil es nämlich diesen Gegenstand zur Darstellung bringt. Das zweite Sein oder die andere Seite des Bildes ist die subjective, insoferne nämlich die

Darstellung auf Papier oder auf Leinwand ausgeführt, blos in grau gezeichnet oder in Farben gemalt, von einem gewöhnlichen Handwerker oder von der Meisterhand eines Raphael entworfen ist. Dem entsprechend kann man die Bilder unter der einen oder der anderen Rücksicht gar verschieden classificieren. Nach der objectiven Seite der Darstellung wird man religiöse und profane, historische und sogenannte Genre-Bilder unterscheiden. Nach der subjectiven Seite hingegen kann man gezeichnete und in Farben gemalte Bilder, Oelgemälde und Mosaikbilder, Originalwerke und Copien, Kunstschöpfungen und handwerksmäßige Leistungen unterscheiden. Dabei wird niemand behaupten mögen, die unterscheidenden Merkmale der zweiten Eintheilungsreihe seien in keiner Weise als wesentliche Unterscheidungsmerkmale anzusehen, oder die Eintheilungen der zweiten Art ließen sich, wenigstens sofern das unterscheidende Merkmal sich als ein wesentliches herausstellt, vollkommen auf die Eintheilungen der ersten Art zurückführen. Man versuche es einmal, einen Kunstfreund hiezu zu überreden!

Etwas ähnliches trifft bei unseren Verstandes- und Willensthätigkeiten zu. Daß die Vermögen und deren Acte, sei es in einem und demselben Subjecte oder bei verschiedenen Wesen derselben Art oder Gattung nach ihrem Objecte passend eingetheilt werden können, ja daß diese Eintheilung vor allen anderen in die Augen springt und in einem gewissen Sinne den allerersten und wesentlichsten Unterschied begründet, daß ferner namentlich bei den Willensacten der moralische Werth in hervorragender Weise[1]) vom Objecte abhängig ist: das alles kann und soll nicht bezweifelt werden. So führt zB. hinsichtlich der Lebensthätigkeiten die Betrachtung des Objectes zur Eintheilung in Acte der Erkenntnis und des Strebens, Acte des sinnlichen und des vernünftigen Erkennens, gute und böse Willensacte, Acte der Gerechtigkeit, der Mäßigkeit usw. Daß hier vor allem das Formalobject in Betracht kommt, liegt zu Tage und ist schon öfters gelegentlich bemerkt worden. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß die Verschiedenheit des Formalobjectes in der Regel auch eine gewisse Verschiedenheit des Materialobjectes zur Folge hat. So zB. erkennt der Verstand gerade infolge seines

[1]) Wir sagen absichtlich nur: in hervorragender Weise, und nicht: einzig, noch: am allermeisten. Denn bei der Moralität der Handlungen kommt es offenbar auch in sehr hervorragender Weise auf die Freiheit an; ja in gewissem Sinne auf diese am meisten.



eigenthümlichen Formalobjectes neben dem Sinnlichen auch das Geistige, neben dem Besondern auch das Allgemeine usw.

Unrichtig jedoch oder wenigstens unerwiesen scheint uns die Behauptung zu sein, daß zwei Vermögen oder zwei Acte von ganz verschiedener Art sich nie und nimmer ganz mit dem gleichen Materialobjecte befassen können. Oder befaßt sich zB. der Wille des Menschen und das niedrere Strebevermögen nicht oft ganz gleichmäßig mit der Stillung des gegenwärtigen Hungers? Ebenso unrichtig oder unerwiesen ist die Behauptung, außer dem Formalobjecte könne es keine andere Rücksicht geben, unter welcher die Vermögen vernünftiger Wesen sammt ihren Thätigkeiten sich in solcher Weise eintheilen ließen, daß die entsprechende Eintheilung irgendwie als eine specifische oder wesenhafte sich herausstelle. Namentlich ist es unrichtig, daß die Moralität der Willensacte einzig und allein vom Objecte herzuleiten sei, oder daß wenigstens diesbezüglich jedem Unterschiede, der nicht vom Objecte stammt, nur eine höchst untergeordnete Stellung eingeräumt werden dürfe. Zum Beweise dessen genügt es, auf die allbekannte Eintheilung in freie und unfreie oder naturnothwendige Willensacte hinzuweisen. Oder warum soll der freie und der naturnothwendige Act je nach Umständen nicht das gleiche Formalobject besitzen können? Und dennoch gestehen alle, daß der eine im Gegensatze zum anderen wesentlich aller wahren Moralität entbehrt.

35. Die Rücksicht, welche bei Classification der Lebensthätigkeiten neben dem Objecte am meisten in den Vordergrund tritt und welche sich in ihrer Weise ebenfalls als wesentlicher Eintheilungsgrund zu charakterisieren scheint, ist die Rücksicht auf das Princip, aus dem sie entspringen. Warum soll man nicht sagen können: Zwei Lebensacte, wovon der eine in einem reinen Geiste, der andere im Thiere, oder der eine im Verstande, der andere im Willen seinen Sitz und Ursprung hat, müssen schon auf Grund des verschiedenen Principes als von einander wesentlich verschieden angesehen werden? Das kommt auf unseren Gegenstand angewendet dem Satze gleich: Zwei Acte, von denen der eine mit der Beihilfe der übernatürlichen Gnade, der andere ohne dieselbe zustande kommt, müssen ohne weiteres für wesentlich verschiedene Acte gelten.

Um trotzdem an dem Grundsatze festzuhalten: Der einzige wesentliche Unterscheidungsgrund für alle Lebensthätigkeiten und namentlich für unsere Verstandes- und Willensacte ist schließlich im Objecte zu suchen, bemüht man sich, die Eintheilung nach dem Prin-

cipe auf die Eintheilung nach dem Objecte zurückzuführen[1]). Allein dieser Versuch dürfte, wenigstens in seiner vollen Allgemeinheit, nicht so leicht gelingen. Nehmen wir einmal an, Gott, ein Engel und ein Mensch beschäftigten sich in ihrem Denken ganz mit dem nämlichen Objecte, etwa mit einem bestimmten Satze der Mathematik. Bei aller Gleichheit des Material- und Formalobjectes wird man immer noch gezwungen sein, zwischen dem Verstandesacte Gottes, des Engels und des Menschen einen specifischen, ja mehr als einen specifischen Unterschied anzunehmen, und zwar einfach wegen des grundverschiedenen Principes, aus dem die drei Acte stammen und in dem sie ihren Sitz haben[2]). Die Gegner lassen das Beispiel gelten und bemühen sich, auch für diesen Fall eine Verschiedenheit im Formalobjecte nachzuweisen. Gott oder der Engel, sagen sie, faßt das Object ganz und gar nach seiner Weise auf, d. h. ohne jede Beihilfe von Seite eines Phantasiebildes, während beim Menschen das gerade Gegentheil der Fall ist. Allein wie will man zeigen, daß das angedeutete Unterscheidungsmoment zwischen dem Erkennen Gottes oder des Engels und dem des Menschen ein rein objectives oder wenigstens ein vorherrschend objectives sei? Vielmehr ändert die Gegenwart eines entsprechenden Phantasma bei gewissen Dingen, wie zB. bei einem mathematischen Lehrsatze, am eigentlichen Objecte der Erkenntnis nichts. Endlich soll hier nicht blos der Unterschied zwischen dem Erkennen des Menschen einerseits und dem der höheren Vernunftwesen andererseits, sondern auch der Unterschied zwischen dem Erkennen Gottes und dem Erkennen des Engels als eines reinen Geistes erklärt werden. Da bleibt aber auf beiden Seiten der Gedanke an ein Phantasma vollkommen ausgeschlossen.

Man insistiert vielleicht: Wie hat man sich bei Lebensacten einen wesenhaften Unterschied, der nicht vom Objecte kommen soll, zu denken? Die Schwierigkeit dieser Erklärung sei offen eingestanden; indessen befinden sich die Gegner in einer nicht geringeren Verlegenheit, wenn sie ihrerseits für alle Fälle und Umstände, namentlich für den letzthin angeführten Fall zwischen höherem und niedrerem Erkennen oder zwischen natürlichen und übernatürlichen Acten im allgemeinen und im besonderen eine wesenhafte, ja geradezu radicale Verschiedenheit im Objecte aufzeigen oder einigermaßen begreiflich

---

[1]) Vgl. *Mazzella* l. c. und De Deo creante n. 372—375. [2]) Vgl. *Joann. a S. Thom.* in 3 p. disp. 11 art. 2 n. 43 44.

machen wollen. Zudem könnten wir sagen: Mag auch der aufgestellten Hypothese zufolge das göttliche Erkennen dem Objecte nach vollkommen mit dem Objecte des geschöpflichen Erkennens zusammenfallen, so besitzt ersteres doch eine ganz eigenthümliche Unabhängigkeit, Klarheit und Festigkeit, welche von der Klarheit und Festigkeit des letzteren nicht etwa blos graduell oder auch spezifisch, sondern geradezu transscendentell verschieden ist.

Vielleicht entgegnet man: Größere Klarheit ist ohne tiefere Einsicht in die Sache und folglich ohne Verschiedenheit auf Seite des erkannten Objectes nicht denkbar. Allein diese Behauptung kann nach ihrer vollen Allgemeinheit nicht ohne Grund in Abrede gestellt werden. Man erinnere sich daran, was die Theologen ganz allgemein von der beseligenden Anschauung (visio beatifica) Gottes lehren. Demgemäß schauen die seligen Himmelsbewohner alle ohne Ausnahme Gott ganz und vollständig (totum Deum vident), so daß ihnen von der Wesenheit Gottes nichts verborgen bleibt; und dennoch schaut die Wesenheit Gottes der eine nicht so klar wie der andere, namentlich keiner so klar wie Gott selbst[1]). Es besteht also zwischen dem Schauen Gottes und dem Schauen des Seligen, oder auch zwischen dem Schauen der verschiedenen Seligen unter einander kein Unterschied im Objecte. Oder kann es noch ein Mehr und Weniger oder einen Unterschied im Objecte geben, wenn Alle Gott ganz und gar schauen? Aber es besteht ohne Zweifel ein Unterschied in der Klarheit des Schauens, und dieser Unterschied zwischen dem göttlichen und dem geschöpflichen Schauen bleibt trotz aller Analogie und Aehnlichkeit immer noch ein wesenhafter. Es ist also nicht richtig, daß die größere Klarheit des Erkennens immer auch eine entsprechende Mehrung und Veränderung des Objectes zur Folge hat[2]).

36. Eine eigenthümliche und vielleicht die größte Schwierigkeit gegen den in Rede stehenden Erklärungsversuch ist folgende: Wenn vom Principe des Actes, im Unterschiede zum Objecte, eine eigenthümliche Vollkommenheit auf den Act übergeleitet wird, so wird

[1]) Vgl. *Franzelin*, De Deo uno thes. 17 18. [2]) Mit der Bemerkung, daß im Schauen Gottes, im Unterschiede vom Schauen der Seligen, außer den geheimsten Willensentschlüssen Gottes auch alles Zukünftige und Mögliche einbegriffen sei, wäre in dieser Sache wenig geholfen. Denn der Hauptunterschied des göttlichen und des geschöpflichen Schauens darf offenbar nicht einzig in diesen mehr äußeren Nebenobjecten, sondern muß ganz vorzüglich in Rücksicht auf das Hauptobject, d. h. auf das Wesen Gottes selbst gesucht werden.

dies höchstens eine physische, nie und nimmer aber eine moralische Vollkommenheit sein. Nun aber muß der Unterschied zwischen natürlichen und übernatürlichen Acten sich in hervorragender Weise neben der physischen auch auf die moralische Seite des Actes beziehen. Indessen, der Vordersatz dieses Argumentes ist mindestens sehr zweifelhaft. Oder wer will zB. in Abrede stellen, daß die Stärke und Entschiedenheit eines Willensactes, die zunächst gewiß nicht auf das Object, sondern einzig und allein auf den größeren oder geringeren Kraftaufwand des Princips zurückzuführen ist, auf den moralischen Werth des ganzen Actes einen gewissen Einfluß übe? Wird aber der Stärke und ähnlichen rein subjectiven Beschaffenheiten des Actes einmal ein gewisser Einfluß auf die Moralität des Actes eingeräumt, dann ist es nur consequent zu behaupten: Wo die Stärke der Willenskraft oder eine ähnliche Eigenschaft des Willensactes nicht blos eine graduell gesteigerte, sondern eine specifisch oder transcendentell verschiedene ist, da muß auch der daraus entspringende Unterschied in der Moralität den Charakter einer specifischen oder noch tiefer gehenden Verschiedenheit an sich tragen. Dazu müssen wir noch einmal darauf hinweisen, daß die Freiheit, welche nicht im Objecte, sondern im Principe ihren nächsten und eigentlichen Grund hat, nicht blos den moralischen Werth unseres Handelns bedeutend verändert, sondern geradezu die ganze Moralität unseres Wirkens begründet. Man ist also von mehreren Seiten her geradezu gezwungen, subjectiven Elementen und namentlich dem Einflusse des Princips, ganz abgesehen vom Objecte, eine sehr weitgehende Bedeutung für den moralischen Werth unseres Handelns zuzuschreiben.

37. Nach den bisherigen Erörterungen kann das Object nicht mehr als das einzige Unterscheidungsmerkmal der Lebensacte (specificativum adaequatum actuum) angesehen werden; man muß vielmehr der Rücksicht auf das Object trotz der Bedenken, welche manche dagegen äußern, die Rücksicht auf das innere und unmittelbare Princip des Actes als Ergänzung an die Seite stellen. Auch ist kein entscheidender Grund vorhanden, hinsichtlich der specifischen Eintheilung unserer Lebensacte dem Objecte durchaus und in jeder Beziehung wenigstens die erste Stelle anzuweisen oder, mit anderen Worten, das Object als specificativum proprium et ultimum zu betrachten, dem gegenüber die Rücksicht auf das Princip höchstens als specificativum remotum et improprium gelten und ganz in den Hintergrund treten müßte. Die gedachten zwei Rücksichten

tragen vielmehr den Charakter von ganz disparaten Dingen an sich, oder können in gewissem Sinne als einander beigeordnete Unterscheidungsmerkmale angesehen werden. Ja man kann sogar sagen: Wenn auch die Unterscheidung der Lebensthätigkeiten, welche vom Objecte hergenommen wird, für uns die klarste und die nächstgelegene ist, so charakterisiert sich doch im innersten Grunde die Unterscheidung nach dem Principe als die tiefere. Es wird ja wohl gestattet sein, zu behaupten: Wenn wir den Act des Sehens, des Hörens, des Erkennens, des Wollens in sich selbst schauen oder die entsprechenden Vermögen in ihrem tiefsten Wesen erfassen könnten, dann würden wir gerade aus dem inneren Wesen beider wie aus dem tiefsten Grunde begreifen, warum das erste der genannten Vermögen sammt dem ihm entsprechenden Acte sich mit dem Lichte, das zweite mit dem Schalle, das dritte mit dem Wahren und das vierte mit dem Guten beschäftiget. Sollte daher nicht vielleicht auch in Bezug auf natürliche und übernatürliche Tugendacte derjenige, dem es gegönnt wäre, das Wesen beider in seinem tiefsten Grunde zu durchschauen, den allertiefsten und wesentlichsten Unterscheidungsgrund nicht so fast im Objecte, als vielmehr in der aus ihrem beiderseitigen Principe sich ergebenden inneren Beschaffenheit des Actes selbst entdecken und so auch den Unterschied im Formal- und Materialobjecte, so weit derselbe wirklich reicht, aus dem Wesen jener Acte selbst wie aus seinem Grunde begreiflich finden? So will es uns bedünken[1]). Allerdings, so lange uns Menschen in diesem sterblichen Leben das innere Wesen der Dinge und namentlich das Wesen unserer Seele mit ihren Vermögen und Thätigkeiten verborgen bleibt, müssen wir uns bei Unterscheidung unserer Seelenvermögen und ihrer Thätigkeiten zunächst an die sich offen darbietende Verschiedenheit des Objectes halten. Aber deswegen sind wir noch nicht zur absoluten Behauptung berechtiget: Wo zwischen zwei Thätigkeiten in Bezug auf das Object durchaus kein Unterschied besteht oder zu entdecken ist, dort darf überhaupt zwischen beiden Thätigkeiten kein Unterschied oder wenigstens kein wesenhafter Unterschied angenommen werden.

38. Es sei gestattet, noch eine Erwägung beizufügen. Auf der einen Seite muß es unbestritten bleiben, daß der Mensch in diesem Leben nicht mit hinlänglicher Sicherheit zwischen natürlichen und übernatürlichen Acten zu unterscheiden vermag. Andererseits aber ist

---

[1]) Vgl. hiezu die oben (S. 439) angeführte Lehre des h. Thomas de verit. q. 10 a. 1 ad 2.

es schwer begreiflich, wie wir unter der Voraussetzung, daß sich die übernatürlichen Acte von den natürlichen immer auch dem Objecte nach, und zwar, wie folgerichtig behauptet werden müßte, in sehr bedeutendem Maße, ja geradezu wesentlich unterscheiden, über das Vorhandensein übernatürlicher Acte in unserm Innern in so großer Unklarheit bleiben könnten. Denn wie sollte sich das Object unserer Erkenntnisacte unserer Beobachtung so sehr entziehen? Wir erinnern nochmals daran, daß es neben dem übernatürlichen auch einen natürlichen Glauben geben kann und daß es überdies auch außer dem Glauben manche wahrhaft übernatürliche Erkenntnisacte giebt, in deren Objecte ein wesentlich übernatürliches Moment nicht zu entdecken ist. Die nämliche Bemerkung muß mittelbar auch auf die Willensacte übertragen werden. Denn diesbezüglich gilt der unumstößliche Grundsatz: Nihil volitum, quin praecognitum, d. h. der Unterschied im Objecte des Willensactes kann über den entsprechenden Unterschied im Erkenntnisacte nicht hinausgehen.

Man sage nicht, diese von der Verborgenheit des übernatürlichen Momentes auf Seite des Objectes hergenommene Schwierigkeit lasse sich gleichmäßig von jeder anderen übernatürlichen Eigenschaft der Heilsacte wiederholen, und treffe daher alle Erklärungsversuche in gleicher Weise. Denn es ist allgemein zugestanden, daß sich das innere Wesen und die inneren Eigenschaften unseres Denkens und Wollens weit mehr unserer Beobachtung entziehen als deren Formalobject.

39. Zum Schlusse fassen wir das Ergebnis der ganzen Untersuchung in folgende Sätze zusammen. Erstens: In der bestehenden Heilsordnung sind alle Heilsacte ohne Ausnahme innerlich und wesenhaft übernatürlich. Zweitens: Bei manchen Tugendacten, an deren Heilsverdienstlichkeit und Uebernatürlichkeit man nicht zweifeln kann, ist den gleichnamigen natürlichen Acten gegenüber im Formal- und Materialobjecte überhaupt kein Unterschied oder wenigstens kein wesentlicher Unterschied zu entdecken. Dazu rechnen wir zuerst alle jene Heilsacte, welche dem eigentlichen Glauben vorangehen, dann den übernatürlichen Glauben selbst, der für das ganze folgende Leben und Streben des Gläubigen in gewissem Sinne als grundlegend erscheint. Ferner ist es weder durchaus unzulässig noch unwahrscheinlich, daß im Menschen auch nach Erlangung des übernatürlichen Glaubens mitunter heilsverdienstliche und wahrhaft übernatürliche Acte zustande kommen, ohne daß dabei der Glaube unmittelbar thätig eingreift. Infolge dessen ist es auch ungemein schwer,

zwischen derartigen Acten und den gleichnamigen natürlichen Acten einen wahren und wesentlichen Unterschied im Objecte aufzuzeigen und aufrecht zu erhalten. **Drittens**: So fühlt man sich durch die stärksten Gründe gedrängt, für die Unterscheidung der übernatürlichen Acte von den rein natürlichen, neben der Rücksicht auf das Formal- und Materialobject und ohne im einzelnen auf den Einfluß des Glaubens besonders zu achten, einen weiteren und tiefer liegenden Unterscheidungsgrund anzunehmen. Derselbe liegt, soviel wir urtheilen können, zunächst in der ganz eigenthümlichen Art und Weise, in der das betreffende Object vom übernatürlichen Acte unter dem Einflusse der Gnade erfaßt wird (modus attingendi obiectum). Er ist als solcher schon für sich allein im Stande, zwischen natürlichen und übernatürlichen Acten einen wesenhaften Unterschied zu begründen; denn es ist nicht zu vergessen, daß es nach einer weitverbreiteten und wohlberechtigten Annahme neben den modi accidentales auch modi substantiales geben kann[1]). **Viertens**: Frägt man um den ferner liegenden Grund dieser Uebernatürlichkeit, so müssen wir denselben in der Uebernatürlichkeit und Eigenthümlichkeit des Princips, d. h. in dem übernatürlichen Gnadeneinflusse suchen. **Fünftens**: Dies vorausgesetzt, wird man auch dort, wo zwischen den natürlichen und übernatürlichen Acten ein mehr oder weniger tiefgehender Unterschied im Formal- oder Materialobjecte zu entdecken ist, dem hier angegebenen Unterscheidungsgrunde, der ganz auf Seite des subjectiven Principes liegt, einen Platz noch vor dem Objecte, d. i. die erste Stelle, einzuräumen genöthiget sein.

---

[1]) Vgl. *Suarez*, Metaph. disp. 32 sect. 1 n. 13 ss.; *Franzelin*, De Verbo incarn. thes. 30 II; *Egger*, Propaed. philos. n. 277 280.

Die römischen Statthalter von Syrien und Judäa zur Zeit Christi und der Apostel.

Von Prof. Dr. **Heinrich Keßner.**

Erster Artikel.

Die römischen Provincialstatthalter waren über Länderstrecken gesetzt, die an Größe manches der heutigen Königreiche übertreffen, und da sie über alle Provincialen, die nicht römisches Bürgerrecht besaßen, die letzte inappellable Instanz über Leben und Tod bildeten, so gab ihre Macht der souveränen nicht viel nach. Dieser Machtstellung entsprechend ist dann auch die Rolle, die sie in der Geschichte spielen; denn bei allen wichtigen Weltbegebenheiten ihrer Zeit finden wir sie mehr oder weniger betheiligt. Auch bei vielen Vorkommnissen der Kirchengeschichte wird ihr Name erwähnt, und man würde manche Partie besser darzustellen imstande sein, wenn man die Zeit der Amtsführung des betreffenden Beamten genau kennete. Unbedingt zuverlässige Nachrichten derart gehören bei den alten Schriftstellern aber zu den Seltenheiten; namentlich Schriftsteller, welche diese Dinge so behandeln, wie Flavius Josephus, helfen uns nicht viel. Unser leider sehr lückenhaftes Wissen auf diesem Gebiete hat allerdings in neuerer Zeit glücklicher Weise durch die sorgfältigen Bearbeitungen, welche der Epigraphik und Numismatik zuteil geworden sind, manche Ergänzungen erfahren. Inschriften und Münzen haben vor Nachrichten bei Schriftstellern überdies den Vorzug, daß sie meist auch genaue chronologische Angaben liefern.

Das Gesagte gilt sogar schon für das Wiegenzeitalter der christlichen Kirche, für die Zeit Christi und der Apostel; indem die

Geschichte der Apostel, des neutestamentlichen Kanons, ja selbst die Data des Lebens Christi mehrfach von dergleichen Zeitbestimmungen abhängig sind. Daher haben selbst große Kirchenhistoriker und Exegeten sich die Mühe nicht verdrießen lassen, auf solche scheinbar nebensächliche Dinge, wie die Verwaltungszeit dieses oder jenes römischen Beamten, viel Zeit zu verwenden, indem sie wohl erkannten, daß nur bei deren sicherer Feststellung eine zuverlässige Basis für Datierung eines oder des andern biblischen Ereignisses gewonnen, ohne sie aber ins Blaue hinein conjiciert würde.

Könnte man für irgend eine römische Provinz die ganze Kette dieser obersten Verwaltungsbeamten ermitteln, so würde die Kirchen- und Profangeschichte der Nation, welche jetzt jene Provinz bewohnt, ganz außerordentlich an Klarheit und Festigkeit gewinnen. Allein das ist wohl für keine zu hoffen, und auch für diejenige Provinz, welche das allgemeinste Interesse beansprucht, fehlt noch sehr viel an Erreichung dieses Ideales. Was nämlich Syrien und Judäa angeht, so steht die Sache so, daß man die Procuratoren des letzteren Landes sämmtlich und auch ihre Aufeinanderfolge in ununterbrochener Reihe kennt, weil Josephus sie betreffenden Orts alle namhaft macht, freilich ohne die Jahreszahlen anzugeben, wann sie kamen und gingen. Die Proconsuln und Legaten von Syrien dagegen, auf welche auch sehr viel ankommt, zählt er bei weitem nicht alle auf, und darum würden unsere Kenntnisse äußerst dürftig und lückenhaft sein, wenn sich nicht einige wenige, aber dann chronologisch meistens sehr werthvolle Angaben bei Tacitus fänden, wozu vorhandene Münzen und Inschriften weitere Vervollständigungen liefern.

Da zudem auch die Principien des römischen Staatsrechtes und die Grundsätze der Provincialverwaltung immer sorgfältiger erforscht und festgestellt werden, so erfährt unser Wissen auf diesem Gebiete nach und nach kleine Bereicherungen und lohnt es der Mühe, von Zeit zu Zeit einmal Umschau zu halten und die gewonnenen Resultate zusammenzustellen.

Die vorhandenen Leistungen anlangend, so hat den ersten bedeutenderen und achtungswerthen Versuch, die Proconsuln von Syrien und die Procuratoren von Judäa in vollständiger Reihenfolge aufzuzählen und die Amtszeiten anzugeben — vereinzelte und zu einem bestimmten Zwecke angestellte Untersuchungen über ein Glied der Kette sind Täuschungen natürlich im höchsten Grade ausgesetzt — den ersten bedeutenden Versuch dieser Art also hat Noris unter-

nommen[1]). Dann folgte Schöpflin, hierauf die Art de vérifier les dates t. II avant J. Chr. p. 193—196 und t. II dépuis J. Chr. p. 152—155 der Pariser Ausgabe von 1818 ff. Die sehr mangelhafte Arbeit von Zumpt, „Das Geburtsjahr Christi", Leipzig 1869, verdient kaum genannt zu werden. Herm. Gerlach, „Die römischen Statthalter in Syrien und Judäa", Berlin 1865, nennt keine Vorarbeiten, förderte aber die Untersuchungen weiter. Eingehende Aufmerksamkeit widmete der Frage nach der Reihenfolge der Proconsuln und Legaten von Syrien Th. Mommsen in seiner bekannten Schrift Res gestae divi Augusti etc. Berolini 1865[2]). Vergleicht man, was er über dasselbe Thema in der zweiten Auflage ibid. 1883 derselben Schrift vorträgt, so bekommt man einen interessanten Beitrag zum Kapitel von der Perfectibilität des menschlichen Wissens. Sehr gründlich und ausführlich ist die Sache behandelt von E. Schürer in seinem Lehrbuch der neutest. Zeitgeschichte, 1. Aufl., S. 144—173; 249 ff. und 299 ff., der auch reichhaltige Angaben über die einschlägige Literatur macht.

Bevor wir jedoch uns mit den einzelnen Personen beschäftigen, ist es nothwendig, die amtlichen Stellungen selbst zu charakterisieren. Die neueren Forschungen eines Borghesi, Mommsen und Anderer haben auf diesem Gebiete so vieles zu Tage gefördert, daß manches jetzt ganz anders dargestellt werden muß als früher der Fall war und es unerläßlich ist, davon Kenntnis zu nehmen, selbst dann, wenn man sich nur über rein chronologische Fragen Sicherheit verschaffen will. Wir schicken daher eine kurze Zusammenstellung der wichtigeren allgemeinen staatsrechtlichen Grundsätze der römischen Provincialverwaltung und eine Schilderung der Amtsbefugnisse der betreffenden hohen Beamten voraus.

Der Untergang der Republik war für die römischen Provinzen der Anfang einer bessern Zeit, die sich, wenn auch nicht ohne Unterbrechung, bis über die Periode der Antonine hinaus erstreckte. Seitdem nämlich Augustus 731 u. c. 23 a. Chr. die proconsularische Gewalt über die Provinzen erhalten[3]), gab es eine gesetzliche Behörde, welche über den 32 Statthaltern stehend, deren Befugnisse regelte, ihre Amtsführung überwachte, Klagen gegen sie untersuchte und Amtsmißbrauch regelmäßig bestrafte. Die Anordnungen, durch welche

---

[1]) Für die Zeit von 707—757 u. c. Cenotaphia Pisana Diss. II Venetiis 1681. In der Ed. opp. Veron. 1729 p. 424—558. [2]) Der ersten Auflage dieser Schrift entstammt die kurze Liste bei Marquardt-Mommsen, Röm. Staatsverwaltg I 418. [3]) *Dio Cassius* 53, 23.

Augustus die Verwaltung organisierte, und die Strenge, womit Tiberius dieselben aufrecht hielt, führten in den Provinzen einen gesetzlich geordneten Zustand herbei und begründeten einen theilweise sogar blühenden Wohlstand derselben.

Augustus theilte die Provinzen in der Weise, daß er diejenigen, welche mit den Waffen gegen feindliche Nachbarn geschützt werden mußten oder der innern Ruhe halber militärische Besatzung bedurften, selbst in Verwaltung nahm, die im Innern vollständig beruhigten und nach außenhin gesicherten Provinzen aber dem Senate überließ. Die nach 727 erworbenen Provinzen fielen von selbst den Kaisern zu. In den ersteren befanden sich Theile des stehenden Heeres, in den anderen nicht. Für die Senatsprovinzen wurden die Personen der Statthalter im Ganzen in der alten Weise designiert, sie wurden nämlich auf ein Jahr und durchs Loos aus der Zahl der gewesenen Consuln und Prätoren genommen. Der Unterschied von consularischen und prätorischen Provinzen dauerte fort, wurde aber, weil der Grund dieser Unterscheidung, das Militärcommando, fortgefallen war, in der Weise fixiert, daß Asia und Africa immer consularisch, die übrigen prätorisch waren. Der Amtsantritt erfolgte nach dem pompejanischen Gesetz fünf Jahre nach der Verwaltung des Consulats bezw. der Prätur, insofern nicht der Kaiser einen oder den andern Bewerber vom Loosen ausschloß. Nach Augustus waren fünf Jahre das gesetzliche Minimum zwischen der Statthalterschaft und der Bekleidung des Amtes, in Wirklichkeit dehnte sich die Zwischenzeit unter Tiberius schon auf zehn, ja gewöhnlich dreizehn Jahre aus. Zum Loosen berechtigt waren auch die consules suffecti[1]).

Die kaiserlichen Provinzen, zu welchen auch Syrien gehörte, wurden dem Namen nach vom Kaiser selbst, in Wirklichkeit durch seine Stellvertreter oder Statthalter administriert. Sie zerfallen nach dem Range in drei Klassen:

1) Die größeren und wichtigeren Provinzen, in welchen eine Heeresabtheilung stand, wurden verwaltet durch legati Augusti pro praetore, *πρεσβευταὶ καὶ ἀντιστράτηγοι τοῦ Σεβάστου*. Diese waren theils gewesene Consuln, theils blos ehemalige Prätoren. Die Provinzen, in denen mehrere Legionen standen, wie Syrien, das deren drei hatte, bekamen durchgängig legati consulares, *ὑπατικοί*. Der vollständige Titel dieser Beamtenklasse ist demnach legatus

[1]) Marquardt-Mommsen, Handbuch d. röm. Alterth. IV. Röm. Staatsverwaltung I 543—548 (2. Aufl.).

Augusti pro praetore vir consularis. Sie selbst setzen in ihren Erlassen den Namen des Kaisers bei, der sie bevollmächtigt hat. So zB. Petronius Jos. Antt. 19, 6, 3.

2) Die Provinzen, in welchen eine Legion genügte, erhielten legati praetorii *πρεσβευταὶ στρατηγικοί*, gewöhnlich kurzweg propraetores tituliert.

3) Andere Provinzen endlich, deren Verhältnisse besonders eigenthümlich waren, erhielten keine Proconsuln und Legaten, sondern procuratores, Aegypten aber einen eigenen praefectus oder Vicekönig.

Die Legaten proc. pot. wurden vom Kaiser ernannt und blieben so lange im Amte, als es ihm genehm war; eine feste Amtsdauer existierte für sie nicht, sondern sie konnten an jedem Tage ernannt und abberufen werden. Daher gilt auch der Frühjahrstermin nicht für sie als legale Zeit des Amtsantrittes. Sie besaßen das jus gladii und führten alle ohne Unterschied fünf fasces, weshalb sich auch die blos prätorischen Legaten gern quinquefascales nennen. Unter ihnen standen ebenso viel untergebene Legaten, man könnte sagen Unterlegaten, als Legionen. Die Legaten, welche nur durch die vollständige Titulatur sicher zu unterscheiden sind, zerfallen demnach in vier Rangklassen:

1) Legati Aug. pro praetore viri consulares.

2) Legati Aug. pro praetore viri praetorii.

3) Legati pro praetore, welche in den Senatsprovinzen als Gehilfen der Proconsuln fungierten, griechisch *πρεσβευταὶ* oder *παρεδρεύοντες* (assessores) genannt. Von diesen drei Klassen verschieden waren

4) die Legati legionum, bloße Officiere, Legionscommandanten.

Seit Hadrian finden sich noch legati juridici, griechisch *δικαιοδόται*, was auch als ungenaue Bezeichnung für Statthalter überhaupt gebraucht wird, zB. Jos. Antt. 18, 1, 1 wird sogar Quirinius so genannt. Von der Zeit des Alexander Severus trat in der Verwaltung der kaiserlichen Provinzen die Aenderung ein, daß die Militärcommandos von der Civiladministration gänzlich getrennt und einem dux übergeben wurden[1]).

Die Provinz Syrien gehörte wegen des damit verbundenen großen Militärcommandos schon zur Zeit, als die Republik noch bestand, zu den wichtigsten Posten im Reiche, der nur Vertrauensmännern übertragen wurde. Der Regel nach hätten auch die Statt-

---

[1]) Marquardt-Mommsen aaO. 550 ff.

halter von Syrien durchweg nur ein Jahr dürfen im Amte bleiben, aber die Ausnahme war dort Regel. Denn selbst, wenn keine Unruhen in der betreffenden Provinz vorfielen, ließen die Kaiser sie länger auf ihrem Posten. Dies kam um 759 u. c. selbst in senatorischen Provinzen mehrfach vor; in den kaiserlichen Provinzen aber, die an sich meist den Feinden exponiert waren, war es schon vorher nichts Ungewöhnliches, daß Statthalter auf längere Zeit bestellt wurden, wie Dio Cassius berichtet[1]). Nicht selten wurde, besonders wenn Kriegsgefahr von den benachbarten Armeniern und Parthern her drohte, die Verwaltung Syriens bewährten Heerführern übertragen, die dann natürlich Militärs vom höchsten Range waren, legati proconsulari potestate, und gewöhnlich eine Reihe von Jahren im Amte blieben.

Da sich der Mißbrauch gebildet hatte, daß die Provincialstatthalter oft erst sehr spät im Jahre in die ihnen zugetheilte Provinz abgingen und vor ihrem Amtsantritt noch lange in Rom verweilten, so verordnete Kaiser Claudius, die neuen Statthalter sollten Anfang April in ihre Provinzen gehen[2]). Somit läuft ihre Amtszeit der Regel nach vom April eines Jahres bis zum April des folgenden.

Endlich wurde nicht nur in kaiserlichen, sondern auch in senatorischen Provinzen zuweilen die Verwaltung bloßen Procuratoren übertragen. Diese hießen procuratores vice praesidis, diejenigen dagegen, denen procuratorische Provinzen übertragen wurden, wie Rhätien, Judäa oder Thracien, procuratores et praesides, procuratores pro legato, procuratores jure gladii oder praesides schlechthin. Letzterer Titel praeses griech. ἡγεμών, ἐπιστάτης oder ἀρχηγός wurde immer mehr die allgemeine Bezeichnung für alle Arten von Statthaltern, während es früher den Gegensatz zu legatus und proconsul bezeichnete. Präses bedeutet mit einem Wort: höchste Provincialbehörde; nur wer sich genau ausdrücken wollte, sagte noch Legat, Proconsul oder Proprätor. Alle römischen Beamten außerhalb Roms erhielten seit Augustus festen Gehalt statt der früheren Naturalbezüge[3]). Die von Procuratoren verwalteten Provinzen wurden blos als kaiserliche Domänen angesehen.

Nach den Legaten proc. pot. erscheinen als die höchsten Beamten und Mandatare des Kaisers in seinen Provinzen, also auch

[1]) *Dio Cass.* 55, 28. [2]) Ebd. 60, 11. [3]) Marquardt-Mommsen aaO. 554 ff.

in Syrien, die Procuratoren. Im Griechischen lautet der Titel dieser Männer ἐπίτροπος, κηδεμών oder διοικητής, und es sind diese Ausdrücke daher nicht etwa willkürlich zu übersetzen mit Prätor, Landpfleger, Statthalter u. dgl., da sie von den alten Quellen streng unterschieden werden. Sie waren von Haus aus zwar nur die höchsten Finanzbeamten der Provinz[1]) und standen insofern unter dem Proconsul, als sie kein Militärcommando bekleideten und keine richterliche Gewalt hatten. Doch hatten sie eine den Bedürfnissen entsprechende Wachtmannschaft, aus älteren Soldaten, sog. beneficiarii gebildet, unter ihrem Befehl, und wenn es sich um Proceßsachen des Aerars handelte, konnten sie auch Recht sprechen[2]). Ihre eigentlichen Amtsobliegenheiten bestanden in Verwaltung der Domänen, des kaiserlichen Privatbesitzes sowohl als des öffentlichen, und der sonstigen Staatseinnahmen aus Steuern, Tributen, Zöllen, Salinen, Bergwerken usw.

Ihre Amtsdauer war ebenfalls nicht durch ein Gesetz bestimmt, wie sie denn überhaupt ganz vom Vertrauen des Kaisers abhingen. Ihre Vollmachten liefen daher auch mit dem Tode des Kaisers, der sie ernannt hatte, ab und mußten eventuell vom Nachfolger, wenn sie fortdauern sollten, erneuert werden. Daher sehen wir fast jedesmal beim Regierungswechsel auch neue Procuratoren eintreten. Ihre Stellung war dieselbe wie in den senatorischen Provinzen die eines Quästors. Es wurden zu Procuratoren der Regel nach Leute aus dem Ritterstande genommen, welche als höhere Officiere gedient hatten. Claudius dagegen verlieh dieses Amt auch Freigelassenen zum Verdruß der echten Römer.

In manchen Fällen finden wir die Befugnisse auch dieser Klasse von Procuratoren erweitert und ihnen eine Jurisdiction zugetheilt; so zB. wenn der Proconsul während seiner Amtszeit starb oder verhindert war, traten sie an seine Stelle (procuratores vice praesidis). Nach Ablauf ihrer Amtszeit hatten sie Rechnung abzulegen. Ihre Verwaltungsbezirke fielen nicht mit denen der Proconsuln zusammen.

Die Procuratoren endlich, welche Provinzen verwalteten, hatten sogar ein beschränktes Münzrecht, ähnlich dem der Proconsuln, sowie

---

[1]) *Dio Cass.* 53, 15. [2]) Den Procuratoren von Aegypten waren schon durch Augustus die Jurisdictionsbefugnisse eines Prätors zugetheilt und i. J. 53 verlieh Claudius den richterlichen Entscheidungen seiner Procuratoren dieselbe Geltung, welche die der eigentlichen Magistrate besaßen. *Tac.* Ann. 12, 60.



der Könige von Judäa und der Tetrarchen in Palästina. Aber während die Proconsuln wenigstens ihre Namen auf der Münze anbringen durften und dieselben mit einer Jahreszahl — die syrischen bedienten sich dabei der antiochenischen Aera — versahen, sind die Münzen der Procuratoren von Judäa weder mit ihrem Namen, noch mit ihrem Bildnis versehen, sondern nur mit dem Namen des Kaisers und der Angabe seines Regierungsjahres. Daher geben ihre Münzen leider keinen Anhaltspunkt, den Namen, noch weniger die Verwaltungszeit der betreffenden Beamten zu ermitteln. Wir heben diesen Umstand hervor, damit man sich nicht durch Notizen in numismatischen Werken täuschen lasse, in welchen diese oder jene Münze einem bestimmten Procurator zugewiesen wird. Solche Notizen sind nur dann brauchbar, wenn sie sich anderweitig beweisen lassen, im übrigen stellen sie nur die Meinung des Verfassers des betreffenden Werkes dar.

In der Provinz Syrien gab es schon vor der Einverleibung Palästina's einen Procurator neben dem Proconsul. In Judäa dagegen gab es keinen, so lange das Königthum bestand, nämlich zur Zeit Herodes I, Archelaus sowie Agrippa I und II, sondern diese Könige, die eigentlich weiter nichts waren als Beamte des Kaisers[1]), versahen auch die Obliegenheiten von Procuratoren. Als Augustus die Königswürde in Judäa eingehen ließ, schickte er sofort einen Procurator dorthin, dessen erstes Geschäft es war, das ganze Staatsvermögen unter seine Verwaltung zu nehmen[2]). Anderwärts finden sich Procuratoren sogar neben einheimischen Königen.

Was Judäa speziell angeht, so hat sich neuestens Mommsen[3]) dahin ausgesprochen, es sei nach der Absetzung des Archelaus eine selbstständige Provinz, d. h. eine sog. procuratorische oder Provinz zweiten Ranges geworden und dies auch, abgesehen von den drei Jahren, während welcher Herodes Agrippa I, 41—44, regierte, geblieben. Die Stellung Judäas sei mithin der von Noricum ähnlich gewesen. Die dem entgegenstehenden Aeußerungen des Josephus, wo er sagt, Judäa sei zur Provinz Syrien gezogen worden[4]) hält Mommsen für unrichtig.

Wir glauben noch einen Schritt weiter gehen und behaupten zu dürfen, auch Samaria müsse eine selbständige Provinz der be-

---

[1]) *Sall.* Iug. 14. *Dio Cass.* 57, 17. *Tac.* Agr. 14. [2]) *Jos.* Ant. 17, 13, 5 und 18, 1, 1. [3]) Mommsen, Röm. Gesch. V 509. [4]) *Jos.* Ant. 17, 6 und 18, 1, 1; 4, 6.

zeichneten Art gewesen sein; freilich sind die Mittheilungen, die uns darüber gemacht werden, nur spärlich. Zuerst erwähnt Josephus (Bell. jud. 1, 10, 8), Sextus Cäsar habe den Herodes zum Strategen über Samaria und Cölesyrien gemacht 707 u. c. Zwar wird die Glaubwürdigkeit dieser Notiz, so weit sie sich auf Samaria bezieht, in etwas abgeschwächt dadurch, daß Josephus in der Parallelstelle Ant. 14, 9, 5 blos von Cölesyrien redet. Es ist das wieder eine von den vielen differierenden Angaben dieses ungenauen Schriftstellers, welche die Benutzer seiner Werke so oft in Verlegenheit setzen. Dagegen haben wir für eine freilich viel spätere Zeit eine desto glaubwürdigere Bekundung, indem Tacitus, wenn auch nur mit einem Wort, die Existenz eines eigenen Procurators für Samaria bezeugt, des bekannten Felix, worüber weiter unten das Nähere folgt. Damit ist wenigstens für jene Zeit festgestellt, daß Samaria damals einen eigenen Verwaltungsbezirk bildete. Es ist begreiflich, daß die Procuratoren eines so kleinen Landes in der allgemeinen Geschichte nicht hervortreten und ihre Existenz sich im übrigen unserer Kunde leicht entziehen konnte. Andererseits hören wir auch, daß Procuratoren von Judäa Regierungshandlungen in Samaria vornahmen, so zB. Pontius Pilatus. Mithin waren die Verhältnisse Samarias im Laufe der Zeit wohl verschiedentlich geordnet; zeitweise hatte es eigene Procuratoren, meistens aber war es jedenfalls mit Judäa vereinigt.

Die Legaten von Syrien von der Zeit des Herodes bis zur Zerstörung Jerusalems.

Nach der Einverleibung Syriens in das römische Reich und Verwandlung des Landes in eine Provinz wurde auch sofort die Verwaltung in die Hände von Proconsuln, Proprätoren oder Legaten gelegt, welche, da Judäa anfangs einen Teil der Provinz Syrien bildete, natürlich auch dieses Land während der Dauer ihrer Amtsverwaltung mit unbeschränkter Gewalt regierten, wenn auch die Juden noch ihre eigenen Könige oder Ethnarchen behielten. Die uns bekannten römischen Statthalter von Syrien — daß keiner in der Reihe fehle, darf man noch nicht behaupten — sind von Herodes' Zeit an bis zur Zerstörung Jerusalems folgende:

C. Cassius Longinus 710—712, einer von den Mördern Cäsars, hatte diese Provinz noch von Cäsar erhalten[1]). Er

[1]) *Appian.* Hist. B. civ. III 2 ff. 78; IV 63—138. *Dio Cass.* 47, 21 26 29 ff.

traf ungefähr im Nov. 710 als Legat in Syrien ein, bekämpfte mit Glück den Dolabella, einen Anhänger und Legaten des Antonius, welchem dieser die Provinz Syrien verschaffen wollte, und nahm mit seinen Truppen an der Schlacht bei Philippi gegen Antonius und Octavian teil. Er entleibte sich nach deren für ihn unglücklichen Ausgang, Ende 712[1]), und der Orient fiel nun dem Antonius zu. Infolge dessen erhielt Syrien einen Anhänger desselben,

Decidius Saxa, 713/714 zum Legaten[2]). Antonius begab sich nach Aegypten und dann nach Italien, in Syrien aber drang im Frühjahr 714 ein parthisches Heer unter Führung des Orodes ein, bei welchem sich Labienus befand. Decidius Saxa wurde besiegt und blieb in der Schlacht.

P. Ventidius Bassus[3]), ein Anhänger des Antonius, Legat 715/716, schlug die unter Pharnabazes stehenden Parther aus Kleinasien und Cilicien hinaus und besiegte darauf den Pacorus selbst in der Landschaft Cyrrhestika am 9. Juni 716 (38 v. Chr.). Dann belagerte er die Grenzstadt Samosata, wurde hierin von Antonius selbst abgelöst und kehrte seine Waffen gegen den König Antiochus von Commagene. Antonius richtete vor Samosata nichts aus und ging, mit einer scheinbaren Unterwerfung der Stadt sich begnügend, nach Athen, seinen Legaten C. Sosius in Syrien zurücklassend[4]).

C. Sosius, 716/717, setzte den Krieg gegen die Juden als ehemalige Bundesgenossen der Parther fort, eroberte Jerusalem und brachte den Herodes endlich in Besitz des ihm vom Senate verliehenen Königreiches Judäa 717 u. c., d. i. 37 v. Chr., nicht 716 oder 38, wie Dio Cassius 49, 22 angibt. Sosius erhielt die Ehre eines Triumphes über die Juden zuerkannt.

Im Frühjahr 718 u. c., 36 v. Chr. kam Antonius wieder nach Syrien, um die Parther zu bekämpfen, traf aber unterwegs die Kleopatra und gab sich nach einem verunglückten Zug gegen Leuke Kome, von ihr betört, einem schwelgerischen Leben hin. Er zog mit ihr Ende 718 nach Aegypten, wo er bis 721 blieb. Seine Absicht, seinen und der Kleopatra Sohn zum Könige von Aegypten zu machen, wurde vereitelt durch den 722 ausbrechenden Krieg zwischen ihm und Octavian, der zu seiner Niederlage bei Actium am 2. Sept. 723 u. c., 31 v. Chr. führte.

---

[1]) *Jos.* Ant. 14, 7—12; B. jud. 1, 8, 9—12, 2. [2]) *Dio Cass.* 48, 24. [3]) *Jos.* Ant. 14, 14, 6 u. 15, 1; B. jud. 1, 15 16. [4]) Ib. 14, 15, 9 ff. B. jud. 1, 17, 2 f.

Zwei weitere Proconsuln oder Legaten von Syrien, welche von Josephus jedoch nicht erwähnt werden, waren um diese Zeit L. Munacius Plancus 719 u. c., Appian nennt ihn *ἄρχων*[1]); dann L. Calpurnius Bibulus 722/723, Appian nennt ihn *στρατηγὸς Συρίας*[2]).

Qu. Didius[3]), 724, ergriff Partei für Augustus, als dieser in Aegypten gegen Antonius kämpfte, was bestimmend auf die politische Haltung des Königs Herodes einwirken mußte.

M. Valerius Messala Corvinus, 725[4]), Consul 723 u. c.

M. Tullius Cicero, der Sohn des gleichnamigen berühmten Redners, war 726 u. c. in Syrien[5]). Mommsen glaubte früher, seine Statthalterschaft ins Jahr 741 verlegen zu müssen, in der 2. Aufl. der res gestae divi Augusti dagegen rückte er sie ins Jahr 724, 30 v. Chr.

Varro[6]) bis 731 u. c., 23 v. Chr. Mommsen weist ihm aaO. die Zeit vor 734 u. c., 20 v. Chr. an.

M. Agrippa, der Schwiegersohn des Augustus, war praefectus Orientis, d. h. er hatte die Oberleitung der Verwaltung des gesammten Orientes von 731—741 u. c. Dio Cassius sagt 53, 32, er habe von Lesbos aus seine Unterprätoren, *ὑποστρατηγοί*, nach Syrien geschickt und es ist wahrscheinlich, daß er überhaupt sich seiner Legaten zur Verwaltung der einzelnen Provinzen bediente. Diese Angabe findet ihre Bestätigung in dem, was Josephus über die Stellung des Königs Herodes in damaliger Zeit sagt. Er meldet, Ant. 15, 10, 3, „Augustus habe ihn den Procuratoren beigesellt." Was diese sehr unbestimmten Worte bedeuten sollen, ergibt sich mit einiger Deutlichkeit aus der Parallelstelle B. jud. 1, 10, 4, wo es heißt, Augustus habe ihn zum Procurator von ganz Syrien gemacht, derart, daß die andern Procuratoren an seine Zustimmung gebunden waren. Mithin wurden die einzelnen Provinzen des Orients von Procuratoren verwaltet, während Agrippa seine Stellung inne hatte. Auch Augustus selbst verweilte im Orient 733—735 (21 bis 19 v. Chr.).

Die Judengemeinden in der Diaspora hatten dazumal in verschiedener Beziehung eine eximierte und privilegierte Stellung: sie durften ihren Sabbat halten und waren vom Militärdienst frei.

---

[1]) *Appian.* Hist. B. Civ. 5, 144 (ed. Bekker II 914). [2]) Ib. 4, 38 p. 749. [3]) *Jos.* Ant. 15, 6, 7; B. jud. 1, 20, 2. *Dio Cass.* 51, 7 u. 18. [4]) *Dio Cass.* 51, 7. [5]) *Appian.* l. c. 4, 51 p. 758. *Orelli* Corp. Inscr. 1828. [6]) *Jos.* Ant. 15, 10, 1; Bell. jud. 1, 20, 4.

Unter Agrippas Präfectur machten die vorderasiatischen Städte Versuche, den Juden diese Stellung zu entreißen. Aber Agrippa schützte sie darin, wie seine bei Josephus erhaltenen Erlasse bezeugen[1]).

M. Titius ist bekannt aus Josephus, der ihn Ant. 16, 8, 6 ἡγεμὼν Συρίας tituliert, und aus Strabo 16, 1, 28 (p. 748). Er war Consul 723. Wie lange er das Amt eines Legaten über Syrien bekleidete, ist nicht zu ermitteln[2]), ebensowenig, ob C. Sentius Saturninus sein unmittelbarer Nachfolger war, wie Schürer annimmt[3]). Dies ist jedoch wenigstens wahrscheinlich, weil Josephus ihn in demselben Zusammenhang l. c. 16, 9, 1 nennt, ohne eines Zwischenraumes zu erwähnen.

C. Sentius Saturninus, Consul 735 u. c., 19 v. Chr. Er bekommt bei Josephus, Ant. 16, 11, 3, die Prädicate „gewesener Consul", ἀνὴρ ὑπατικός, und „Verwalter von Syrien", ἐπιμελητὴς Συρίας, ebenda 2, 1 heißt er ὁ τότε στρατηγῶν, eine Bezeichnung, die bestimmter ist, als die vorhergehenden; er war also Legat. Sein Name kommt noch vor Ant. 17, 3, 2 und zuletzt 17, 5, 2, an letzterer Stelle in Verbindung mit dem seines unmittelbaren Nachfolgers Varus. Die Parallelstellen, Bell. jud. 1, 27, 2 und 28, 1[4]) ergeben nichts Neues weiter. Er war, da wir die Antrittszeit seines Nachfolgers genau kennen, im Amte bis Frühjahr 748 u. c.

Saturninus hatte während seiner Verwaltungszeit seine drei Söhne in Syrien bei sich in der Eigenschaft von Legaten niederen Ranges. Ant. 16, 11, 3. Auch ein Bruder von ihm wird erwähnt als gleichzeitig in Syrien angestellt. Ant. 18, 1, 1.

Es ist nützlich, hier inbetreff der übrigen hohen Beamten des Namens Saturninus, aus den Familien der Sentier und Volusier, die vorhandenen Notizen zusammenzustellen[5]); denn Tertullian macht über einen Sentius Saturninus eine höchst auffällige Mittheilung adv. Marc. 4, 19, über deren Werth oder Unwerth eine solche Uebersicht den besten Aufschluß gibt.

---

[1]) Mommsen, Röm. Gesch. V 497. *Jos.* Ant. 16, 6, 4 5. [2]) Rieß, Das Geb.-Jahr Chr. S. 77 erwähnt nur nebenbei einer Münze v. J. 746 u. c. mit Verweisung auf Greswell. Das Citat ist nicht zu verificieren. [3]) Schürer, Neutest. Zeitgeschichte S. 160. [4]) An der ersteren Stelle 27, 2, nicht in der Parallelstelle Ant. 16, 11, 3 erscheint noch ein nicht näher charakterisierter ἡγεμών Pedanius neben Saturnin in der Untersuchungssache gegen die Söhne der Mariamne thätig. Seine amtliche Eigenschaft läßt sich leider nicht genauer ermitteln. Nach Gerlach S. 18 war er ein Legionslegat. [5]) *Klein*, fasti cons. S. 9 und 16.

1) Der oben erwähnte C. Sentius C. f. C. n. Saturninus war Consul 735, und wieder in der 1. Hälfte d. J. 757.

2) Cn. Sentius C. f. C. n. Saturninus, Consul in der 2. Hälfte 757 u. c., 4 n. Chr. wird uns unten S. 481 als Legat von Syrien 772 u. c. begegnen. Er war offenbar ein Bruder des vorigen.

3) Cn. Sentius Cn. f. Saturninus war jedenfalls ein Sohn des Vorgenannten und Consul im Jan. 794 od. 41 n. Chr.

Auch die Volusier führten den Beinamen Saturninus. Es kommen aus dieser Familie in den Consularfasten jener Zeit folgende Mitglieder des Namens Saturninus vor:

4) L. Volusius Qu. f. Saturninus, Consul im Aug. 742 u. c.

5) L. Volusius L. f. Qu. n. Saturninus, also Sohn des Vorigen, Consul in der 2. Hälfte des J. 756 u. c., 3 nach Chr. Er wurde später Stadtpräfect von Rom[1]).

Tertullian will nämlich erfahren haben, der Censusbeamte oder richtiger einer der Censusbeamten, die unter Augustus zur Zeit der Geburt Christi bei der Schatzung in Judäa thätig waren, habe Sentius Saturninus geheißen[2]). Selbst wenn diese Angabe richtig ist, so ist uns, da Tertullian keinen Vornamen nennt, nicht viel damit geholfen und noch lange nicht gesagt, dies müsse C. Sentius Saturninus gewesen sein, den wir als Legaten von Syrien, legatus Caesaris proconsulari potestate kennen. Damit werden alle Combinationen, welche Sanclemente und Andere auf diese Meldung Tertullians hinsichtlich der Zeit des jüdischen Census und der Geburt Christi gebaut haben, hinfällig; denn, immer vorausgesetzt, daß Tertullians Meldung richtig ist, würde dieser Sentius Saturninus erst noch unter den von 1—3 genannten Personen dieses Namens zu suchen sein, und war vielleicht nur ein Hilfsbeamter beim Census.

Neben dem Legaten Saturninus war gleichzeitig an der Verwaltung von Syrien beteiligt Volumnius. *Jos.* Ant. 16, 10, 9 u. 11, 3. Nach den Titeln, die Josephus ihm und Saturninus beilegt, zu schließen, könnte man denken, sie hätten beide dieselbe Gewalt in der Provinz besessen oder letztere sei geteilt gewesen. Er bezeichnet sie nämlich mit einem und denselben Ausdruck zusammen als Vorsteher der Provinz ἐπιστατοῦντες Ant. 16, 9, 1 und, was noch bestimmter lautet, ἡγεμόνες Καίσαρος, legati Caesaris ib. 10, 8.

---

[1]) Dies beweist eine in neuester Zeit gefundene Inschrift, leider ohne Jahreszahl. Bullettino d. comm. archeol. com. 1884 p. 58 nr. 815.
[2]) *Tert.* adv. Marc. IV 19.

Der Fingerzeig, ihr Verhältnis richtig zu bestimmen, dürfte in dem Umstande gegeben sein, daß Josephus, Bell. jud. 1, 27, 2 den Volumnius auch *ἐπίτροπος*, d. i. procurator, tituliert; denn von einer, wenn auch nur vorübergehenden Teilung Syriens in jener Zeit ist nichts bekannt und zwei Legaten oder Proconsuln in einer Provinz hatte man nicht. Wohl aber gab es, und Josephus selbst liefert bald ein weiteres Beispiel dafür, in den kaiserlichen Provinzen neben den Legaten auch Procuratoren, welche das Finanzwesen besorgten, *Tac.* Agric. 9 u. 15. Somit ist dieser Volumnius, der mit Saturninus erwähnt wird, neben ihm gleichzeitig Finanzprocurator von Syrien gewesen. Außerdem kommt in derselben Zeit noch ein Volumnius vor, der *στρατοπεδάρχης* d. i. praefectus legionis, B. jud. 1, 27, 1, betitelt wird, und sicher wohl ein naher Verwandter des Procurators war.

P. Quinctilius Sex. f. Varus, Consul 741 u. c., 13 v. Chr., legatus Syriae, 748—753 u. c., 6 vor Chr. bis 1 vor Chr. Er war durch seine Frau Claudia Pulchra ein Verwandter des Kaisers und wird als reich, unthätig und schwelgerisch geschildert[1]). Von seiner früheren Laufbahn ist durch eine Münze der nordafrikanischen Stadt Achulla bekannt, daß er im J. 747/748 Proconsul von Afrika war[2]). Da es hinwiederum anderweitig durch Münzen feststeht, daß er bereits 748 Legat von Syrien war, so muß er im Frühjahr des genannten Jahres dorthin gekommen sein. Weiter sind als Jahre seiner Amtsführung in Syrien gesichert 749 und 750 ebenfalls durch Münzen. Diese nämlich, Stadtmünzen von Antiochien, sind aus den Jahren 25, 26 und 27 der antiochenischen Stadtära, oder der Aera von Actium, welche, wie Sanclemente meint, mit Ende Oktober 723 u. c. beginnt[3]). Seine Statthalterschaft ist also gesichert für die Jahre 748—750 u. c. Er war darin der unmittelbare Nachfolger des Saturninus[4]) und muß wenigstens fünf Jahre Statthalter geblieben sein; denn er besaß dieses Amt noch geraume Zeit nach dem Tode des Herodes, noch während der Regierung des Königs Archelaus. Jos. Ant. 17, 9, 5 u. 10, 1. Daß er nach Herodes' Tode noch den Aufstand eines gewissen Simon bekämpfte, bezeugt auch Tacitus[5]). Er ist also jedenfalls der Statt=

---

[1]) *Vell. Pat.* 2. 117 ff. *Dio Cass.* 56, 18 ff. [2]) *L. Müller*, Numismatique de l'ancienne Afrique. Copenh. 1860. II 44 f. [3]) Diese Münzen sind beschrieben von *Eckhel* III 275 u. *Sanclemente* De vulg. aerae emendat. p. 346. [4]) *Διάδοχος μὲν Σατουρνίνῳ τῆς ἐν Συρίᾳ ἀρχῆς ἀπεσταλμένος. Jos.* Ant. 17, 5, 2. [5]) *Tac.* Hist. 5, 9: post mortem Herodis . . Simo quidam regium nomen invaserat. Is a Quinctilio Varo optinente Suriam punitus.

halter, unter welchem Christus geboren wurde und seine Amtsführung ist von Frühjahr oder Sommer 748 bis 753 auszudehnen. Er wurde später Oberstcommandierender in Germanien und unternahm als solcher den bekannten Feldzug nach dem Teutoburger Walde, bei dem er im Sept. oder Okt. 762 u. c., 9 n. Chr. den Tod fand. Die Stadt Pergamum hat ihm ein Standbild gesetzt, man weiß nicht, warum und in welcher amtlichen Eigenschaft er dieser Ehre theilhaftig wurde¹).

Neben Varus und gleichzeitig mit ihm finden wir einen gewissen **Sabinus** in der Provinz Syrien als Procurator angestellt, *Καίσαρος ἐπίτροπος τῶν ἐν Συρίᾳ πραγμάτων.* Jos. Ant. 17, 9, 3. Er war also der höchste Finanzbeamte in der Provinz, wie Volumnius zur Zeit des Saturninus. Da Josephus keinen seiner sonstigen Namen nennt, so läßt sich über ihn sowie Volumnius nichts weiter ermitteln. Vielleicht ist er identisch mit dem Consul des J. 762 u. c., 9 n. Chr., C. Poppäus Qu. f. Qu. n. Sabinus, der im J. 788 u. c., 35 n. Chr. starb²); oder, was wahrscheinlicher ist, weil die Procuratoren damals durchgängig aus dem Ritterstand genommen wurden, mit dem ebenfalls bei Tacitus vorkommenden und dem Hause des Augustus als sehr anhänglich bezeichneten römischen Ritter Titius Sabinus³)

C. **Cäsar**, Sohn des Agrippa und der Julia, der Tochter des Augustus, wurde von diesem seinem Großvater 753 u. c., 1 v. Chr., 18 Jahre alt, unter Leitung und Aufsicht erfahrener Staatsbeamten, damit er das Reich und die Staatsgeschäfte kennen lerne, nach dem Orient geschickt, mit dem Titel eines praepositus Orientis⁴), den auch sein Vater geführt hatte (s. oben), und mit der proconsularischen Gewalt, freilich nicht über den ganzen Orient, aber wohl über Aegypten und Syrien, ausgerüstet.

Seine Rectoren, d. h. Leiter und Ratgeber, waren der Reihe nach zuerst M. Lollius, der keinen günstigen Einfluß auf den jungen Fürsten ausgeübt haben soll und zum Glücke schon 755 u. c., 2 n. Chr. starb; dann P. Quirinius bis 757 und endlich C. Marius Censorinus⁵), natürlich sämmtlich Männer, die in den höchsten Aemtern bewährt, und jedenfalls eine hohe Rangstufe, sicher den Charakter von außerordentlichen Legaten besaßen. Sie waren die eigentlichen

¹) *Πόπλιον Κοιντίλιον Σέξτου υἱὸν Οὐᾶρον πάσης ἀρετῆς ἕνεκα* heißt es auf der Inschrift des Sockels. Das Original ist im Berliner Museum. **Mommsen**, Röm. Gesch. V 40 Anm. Ders., Die Oertlichkeit der Varusschlacht. ²) *Tac.* Ann. 6, 46. ³) Ib. 4, 68. ⁴) *Suet.* Tib. 12. *Oros.* 7, 3. *Zonaras* 10, 36. ⁵) *Vell. Pat.* 2, 102.



Regenten und Statthalter, indem C. Cäsar ja nur den Namen hergab. Doch kann es kaum zweifelhaft sein, daß er officiell als der wirkliche Statthalter der beiden genannten Länder galt und die regelmäßige Verwaltung derselben unterdeß aufhörte, d. h. unter seinem Namen geführt wurde. Was hätte seine Ernennung für einen Sinn gehabt? C. Cäsar starb, bei der Belagerung von Artagira verwundet, auf der Rückreise am 21. Febr. 757 u. c., 4 n. Chr. zu Limyra in Lycien eines frühzeitigen Todes. Er kam während seines Aufenthaltes im Orient auch nach Judäa, unterließ es aber, dem Gott der Juden einen Act der Verehrung zu erweisen[1]). Ob neben ihm die ordentlichen Legationen, Proconsulate usw. fortbestanden, wird von einigen behauptet, von anderen bestritten. Mommsen, res gestae divi Augusti, p. 165, hat ihn in der 1. Aufl. auch in der Reihe der Statthalter von Syrien aufgeführt, in der 2. Aufl. jedoch gestrichen. Mir scheint mit Unrecht. Ohne allen Zweifel wurde es dazumal ebenso gehalten, wie während der analogen Stellung des Agrippa 731—41, wo die specielle Verwaltung der einzelnen Provinzen Procuratoren anvertraut war.

L. Volusius L. f. Saturninus, Consul 742 u. c., 12 v. Chr., wie Varus mit dem kaiserlichen Hause verwandt, wird zwar von Josephus übergangen, aber es steht durch Münzen fest[2]) und ist längst anerkannt, daß er i. J. 35 der Aera von Antiochien, d. h. 757/58 als Legat von Syrien fungierte. Er muß also, da C. Cäsar im Febr. desselben Jahres starb, sein unmittelbarer Nachfolger in Syrien gewesen sein. Wir wissen inbetreff seiner noch, daß er vorher Proconsul von Afrika war. Dies geht aus Münzen von Gergis und Achulla hervor, leider bieten sie keinen Anhalt, das Jahr zu bestimmen[3]), wahrscheinlich war er es 748/49, jedenfalls aber zwischen 748—757. Er starb i. J. 773 u. c., 20 n. Chr.[4]).

P. Sulpicius P. f. Quirinius, der Cyrenius des dritten Evangeliums, war ein Mann vom höchsten Stande, nämlich aus senatorischer Familie, hatte, wie Josephus sagt, alle Ehrenstellen durchlaufen Ant. 18, 1, 1 und besaß das Vertrauen des

---

[1]) *Suet.* Aug. 93. *Oros.* 7, 3, 5. [2]) *Eckhel* III 275 ff. Die Münze zeigt, wie die des Varus, die symbolische Figur der Stadt Antiochien, das J. *ΕΛ* und die Umschrift *Ἀντιοχέων ἐπὶ Σατουρνίνου Οὐολο*[*υσίῳ*] cf. l'Art de vérifier les dates. II 153. *Sanclemente* l. c. pag. 54 347 u. tab. II 16. [3]) *L. Müller*, l. c. II 35 45. [4]) *L. Müller*, l. c. nach Borghesi. Ein anderer L. Volusius ist der *Tac.* Ann. 13, 30 erwähnte, der 810 u. c., 57 n. Chr. starb.

Kaisers im höchsten Grade. Er war i. J. 742 u. c., 12 v. Chr. Consul gewesen, und wurde unmittelbar nach der Absetzung des Archelaus als legatus Augusti proconsulari potestate nach Syrien geschickt, mit dem speciellen Auftrage, die Nachlassenschaft des letzteren mit Beschlag zu belegen und eine Schatzung in ganz Syrien vorzunehmen. *Jos.* Ant. 17, 13, 5 u. 18, 1, 1. Letztere erstreckte sich mithin auch über Judäa, wo es dabei zu schweren Unruhen kam. Doch gelang es, die Schatzung zu Ende zu führen im 37. Jahre nach der Schlacht bei Actium (*Jos.* Ant. 18, 2, 1), d. i. 759 auf 760 u. c., 7 n. Chr. Quirinius setzte damals 760 den Hohenpriester Joazar ab und gab seine Stelle dem Ananus. Wie lange er Syrien verwaltet hat, weiß man nicht. Da aber Augustus nach der Niederlage des Varus im ganzen Reiche den Magistraten ihre Amtsdauer verlängerte, so ist zu vermuten, daß auch Quirinius über 762 hinaus in Syrien blieb. Daß er in Syrien eine Schatzung abgehalten, ist überdies durch eine Inschrift documentiert; leider gibt sie kein Jahr an.

Ueberhaupt lassen sich die einzelnen Ereignisse seines Lebens, deren im ganzen ziemlich viele bekannt sind, leider nicht alle mit Sicherheit datieren. Daher bleibt auch in Bezug auf die Aufeinanderfolge derselben noch manches dunkel und sind die Ansichten sehr abweichend. Außer dem, was bereits angeführt ist, glaubte Mommsen, Quirinius habe, da er als gewesener Prätor Cypern und Cyrene verwaltete, einen Feldzug gegen die Marmariden und Garamanten in Nordafrika unternommen. Doch gründet sich diese Ansicht nur auf eine kritisch unsichere Stelle bei Florus 2, 31, und eigentlich nur auf eine Conjectur Mommsens zu derselben.

Sicher ist dagegen, daß er einen siegreichen Krieg gegen die Homonadenser, ein kleines Bergvolk im rauhen Cilicien, geführt hat. Tacitus, der desselben freilich nur ganz beiläufig erwähnt[1]), gibt das Jahr nicht an, aber aus dem Zusammenhang erhellt, daß Quirinius diesen Feldzug nach seinem Consulate und bevor er dem C. Cäsar als Rector beigegeben wurde, also zw. 742 u. 755 geführt haben muß, nicht als Legat von Syrien, was er erst später war.

Um 755 oder 757 heiratete er die Aemilia Lepida, die er aber bald wieder verstieß. Im J. 769 finden wir ihn in Rom,

[1]) *Tac.* Ann. 3, 48 zum J. 774. In den fasti ist keine Nachricht über die Ovation, die ihm wegen seines Sieges bewilligt wurde, enthalten. *Sanclemente*, p. 419. Auch *Strabo*, 12, 6, 5 p. 569 gedenkt des Feldzugs, ohne über die Person des Quirinius weitere Aufschlüsse zu geben.



Tac. Ann. 2, 30, wahrscheinlich privatisierend. Kurz vor seinem Tode processierte er mit seiner früheren Frau Lepida 773[1]); als er bald darauf kinderlos starb, wurde er seiner Verdienste halber auf Staatskosten begraben.

Mommsen war früher der Ansicht, Quirinius habe zweimal die Statthalterschaft von Syrien bekleidet, und basierte seine Meinung auf eine Inschrift von Tivoli, die aber nichts beweist, weil sie lückenhaft ist und gerade der Name des betreffenden Proconsuls fehlt. Daher hat er in der 2. Aufl. seiner res gestae divi Augusti diese Ansicht nicht wiederholt, sondern sie stillschweigend fallen lassen, während andere Gelehrte daran festhalten[2]). Es wäre ja immerhin möglich, daß Quirinius zweimal Statthalter von Syrien war, aber dann ist er es zur Zeit der Geburt Christi jedenfalls nicht gewesen, weil nach Josephus, wie vorhin gezeigt, damals Varus diese Stelle inne hatte. Andrerseits ist aber doch wiederum sicher, daß er schon vorher im Orient als Beamter thätig war, erstens führte er den Feldzug gegen die Homonadenser in Cilicien, welches in jener Zeit wahrscheinlich zur Provinz Syrien gehört hat[3]), und zweitens hat er jedenfalls als Adlatus des C. Cäsar im Orient geweilt. Er war also eine im Orient wohlbekannte Persönlichkeit, schon längst bevor er 759 als Statthalter von Syrien dorthin kam, und da er seinerseits den Orient, speciell Syrien, ebenfalls gut kennen mußte, so eignete gerade er sich vorzüglich zur Abhaltung eines Census. Ein solcher kann nun ganz gut auch schon vor 759/60, nämlich zur Zeit der Geburt Christi unter seiner Leitung ausgeführt worden sein.

Wenn Lukas 2, 1 dies behauptet, so kann man ihn nicht, wie Mommsen thut, beschuldigen, er habe bei Josephus gelesen, daß Quirinius eine Schatzung in Judäa abgehalten, und nun diese Meldung irrtümlich auf die Schatzung bei der Geburt Christi bezogen[4]). Zwar ist es richtig, daß Lukas mit seiner Behauptung allein steht und kein andrer Schriftsteller sie stützt; allein da Lukas ein fast gleichzeitiger Autor ist, so kann er bei einer solchen Meldung auf Glauben Anspruch machen. Selbst der Titel, den er dem Quirinius beilegt, ist an sich nicht bedenklich. Die Beamten, welche den

---

[1]) *Tac.* Ann. 3, 48. *Suet.* Tib. 49. [2]) ZB. Schürer aaO. S. 161 und S. 165; freilich nicht wegen des titulus Tiburtinus, sondern weil er glaubt, Quirinius habe den Feldzug gegen die Homonadenser nur als Statthalter von Syrien führen können. [3]) Marquardt-Mommsen, Staatsverw. I 386. [4]) Mommsen, Res gestae d. Augusti 176. (2. A.).

Census in den Provinzen leiteten, hatten genau gesprochen zwar die amtliche Eigenschaft von Legaten und hießen legatus censuum accipiendorum oder censitor[1]), ἡγεμών aber ist nur die griechische Uebersetzung des lateinischen Amtstitels Präses. Jedenfalls aber befand sich Quirinius zur Zeit als Lukas sein Evangelium schrieb, wenn er noch lebte, längst im Besitz der amtlichen Qualität eines Präses, und wenn er nicht mehr am Leben war, als Lukas schrieb, so konnte er erst recht mit Fug als Präses bezeichnet werden, da alle Leser den ehemaligen Legaten von Syrien als solchen kannten.

Zum Census des Quirinius.

Der Name des Quirinius kommt vor auf einer zu Venedig gefundenen Inschrift, welche, solange nur der obere, von Ursatius 1674 publicierte Teil bekannt war, für unecht gehalten und auch im Corp. inscr. lat. V von Mommsen verworfen, bezw. in den Anhang unter die spuria verwiesen worden war. Der Ingenieur Seguso fand aber 1880 die untere dazu gehörige Hälfte. Nun wurde die Echtheit einleuchtend und Mommsen beeilte sich, dieselbe anzuerkennen in der Abhandlung Titulus Venetus revindicatus in der Ephemeris epigraphica 4 (1880), 537 ss. Die Inschrift lautet:

Q. Aemilius Q. F. Pal. Secundus [in] castris Divi Augusti. s[ub] P. Sulpicio Quirinio L[eg. Aug.] Caesaris Syriae honoribus decoratus, praefectus cohortis Aug. I praefect. cohort. II classicae. idem iussu Quirini censum egi Apamenae civitatis millium homin. civium CXVII, idem missu Quirini adversus Ituraeos in Libano monte castellum eorum cepi et ante militiem praefect. fabrum delatus a duobus coss. ad aerarium et in colonia quaestor aedil II decemvir II pontifex. ibi positi sunt Q. Aemilius Q. F. Pal. Secundus. F. et Aemilia Chia lib. H. M. amplius H. N. S.

Also Q. Aemilius Q. F. Palatinus Secundus war ein Unterbeamter des Legaten P. Sulpicius Quirinius in Syrien. Der Stein ist der Grabstein des Aemilius Palatinus und seiner Frau Chia und stammt ursprünglich, wie Mommsen meint, aus Berytus; nach Venedig ist er durch einen Zufall, vielleicht als Ballast eines Schiffes gekommen.

Er enthält in seiner Fassung einiges Befremdliche, was aber durch seinen Entstehungsort, wo man in Abfassung lateinischer Inschriften keine Uebung hatte, seine Erklärung findet.

Sinnlos ist nach Mommsen das amplius in den Schlußworten

[1]) Marquardt-Mommsen, Staatsverw. II 215. Daß Lukas ἡγεμονεύοντος sagt, statt ἡγεμόνος, kann allerdings Mißverständnisse hervorrufen. Allein man ist doch nicht gezwungen anzunehmen, daß damit eine Gleichzeitigkeit ausgesprochen sei, als stünde da ἡγεμονεύσαντος.

H. M. amplius H. N. S., d. i. hoc monumentum amplius haeredem non sequetur. Die Formel ist mithin gedankenlos herübergenommen, weil sie sonst in solchen Fällen üblich war.

Aemilius Palatinus Secundus erhielt also (als Soldat) im Lager des Cäsar eine Auszeichnung, dona militaria, war, bevor er Soldat wurde, praefectus fabrum, dann centurio, nahm als solcher auf Befehl des Legaten Sulpicius Quirinius die Schatzung in Apamea vor, bekriegte die Ituräischen Stämme im Libanon, dann war er Quästor, Aedil 2c. in der betreffenden Colonie, wie Mommsen meint, Berytus. Apamea erwies sich bei jener Schatzung als sehr bevölkert und zählte 117000 Einwohner, mit Weibern und Kindern, wie Mommsen sagt. Directen Bezug auf die Schatzung in Palästina hat der Stein nicht, wohl aber indirecten, indem er sich auf eine in derselben Provinz vorgenommene Schatzung bezieht.

Früher wurde, wie vorhin erwähnt, von Mommsen[1]) auf Quirinius auch das Fragment eines im Vatican befindlichen, aus Tivoli stammenden Steines bezogen, obwohl der Name Quirinius darauf nicht vorkommt. Die Inschrift lautet:

. . quem qua redacta in pot . . Augusti populique Romani senat . . supplicationes binas ol. res prosp. . . | . . ipsi ornamenta triumph. . . | . . pro consul Asiam provinciam op . . [optinuit] • . Divi Augusti iterum Syriam et ph. . . [Phoenicen]. Wenn sich diese Inschrift auf Sulpicius Quirinius bezieht und nicht auf einen anderen Proconsul, so hat derselbe Syrien zweimal verwaltet. Mommsen behauptet nämlich mit Sanclemente, das iterum werde auf Inschriften 2c. nur dann angewendet, wenn jemand dieselbe Provinz zweimal inne gehabt habe. Wenn jemandem das Proconsulat um ein, zwei Jahre verlängert wird, so heißt das iterum, ter proc. Es folgte also das zweite Proconsulat in solchen Fällen unmittelbar auf das erste.

Mommsen stellte dann in der ersten Auflage des genannten Werkes folgende Liste von Proconsuln Syriens auf, die in der zweiten stark modificiert wird.

M. Agrippa, 731—741, Präfect des ganzen Orients.

M. Tullius Cicero, der Sohn des Redners, 742 u. c.

M. Titius, zw. 742—750, welches letztere Jahr nach Mommsen das Todesjahr des Herodes sein soll.

C. Sentius Saturninus, cos. 735, leg. Syriae 746.

P. Quinctilius Varus, cos. 741, leg. Syr. 748—750.

? ? N. N., leg. Syriae, 751. 752. Hier setzte Mommsen des Quirinius erste Statthalterschaft.

C. Cäsar, 753, gestorben 21. Febr. 757.

---

[1]) Res gestae divi Augusti ex monumentis Ancyrano et Apolloniensi 110 ff. (1. A.).

L. Volusius Saturninus, cos. 742, leg. Syr. 757. 758.

P. Sulpicius Quirinius, cos. 742, leg. Syr. 759.

Qu. Cäcilius Metellus, cos. 760, leg. Syr. 763/64—770.

Es leuchtet ein, daß die Ansicht, Quirinius sei zweimal Statthalter von Syrien gewesen, nur eine willkürliche Hypothese war, auf die nichts zu bauen ist. Eine nicht uninteressante Parallele dazu, an welcher man die Fortschritte und Rückschritte der Forschung studieren kann, bietet die Liste von Statthaltern Syriens, welche A. W. Zumpt in seiner Schrift über das Geburtsjahr Christi, Leipzig 1869, aufgestellt hat: C. Sentius Saturninus 9 v. Chr. P. Quinctilius Varus 6, P. Sulpicius Quirinius 4, M. Lollius 1, C. Marcius Censorinus 2 n. Chr., L. Volusius Saturninus 4, P. Sulpicius Quirinius 6, Qu. Creticus Silanus 11 n. Chr. Die Liste in Art de vérifier les dates war schon correcter, als die Zumpt'sche ist, Sanclemente gibt p. 349 folgende Liste: M. Titius, erst Unterlegat des Agrippa, dann von 741 an allein; C. Sentius Saturninus 744—48; Varus 748—750; Lücke; Volusius Saturninus 758; Quirinius 759.

Qu. Cäcilius Metellus Creticus Silanus von 765—770. Consul 760 u. c., 7 n. Chr.; er war Statthalter von Syrien, als Vonones seine Würde als König von Armenien aufgeben und vor Artabanus nach Syrien zu den Römern flüchten mußte. Tiberius entfernte ihn aus seinem Amte, als er den Germanicus nach seiner Rückkehr aus Deutschland und nach abgehaltenem Triumphe (26. Mai 770 u. c., 17 n. Chr.) mit ausgedehnten Vollmachten nach Syrien schickte, *Tac.* 2, 43, und ihm die Obergewalt über die überseeischen Provinzen erteilte. Antiochenische Münzen mit den Zahlzeichen *BM, ΓM, ΔM, EM* und *ZM*[1]) beweisen, daß Silanus die Stellung eines Statthalters von Syrien jedenfalls von 764/65 bis Herbst 770 inne gehabt hat. Bei Josephus kommt er nicht vor. Er blieb über die Zeit des Todes des Augustus hinaus Legat, war also iterum legatus.

Cn. Calpurnius Piso wurde Obercommandierender von Syrien 770 u. c., 17 n. Chr. *Tac.* Ann. 2, 43. Er war ein hochfahrender Mann, der sich einbildete, er sei nach Syrien geschickt, um dem Ehrgeiz des Germanicus Schranken zu setzen, und ihm infolge dessen Opposition machte, aaO. 69. Er verließ Syrien, da Germanicus mit ihm unzufrieden war, kurz vor dessen Tode † 9. Okt. 19 n. Chr., VII Id. Oct. 772 u. c. Vgl. über Piso weiter *Tac.* Ann. 2, 77 79 80 81; 3, 8—10 12—19.

[1]) Eckhel III 276—279.

Josephus erwähnt Ant. 18, 2, 5 sowohl den Tod des Germanicus, als auch die Person des Piso, aber nicht als eines Statthalters von Syrien.

Cn. Sentius Saturninus, Consul 1. Juli 757 u. c., 4 n. Chr., wurde Legat von Syrien 772 u. c., 19 n. Chr., indem er dem Vibius Marsus, der damals die Stelle gern haben wollte, den Rang ablief. Tac. ann. 2, 74. Wie lange er sie besessen, ist unbekannt. Bei Josephus kommt er nicht vor; denn daß er mit dem Ant. 18, 3, 5 genannten Gemahl der Fulvia identisch sei, dürfte nicht zu beweisen sein, da Gentil- und Vorname fehlen. Ein Sentius Saturninus aber wird genannt Ant. 19, 2, 1—3 ohne Bezug auf die jüdische Geschichte. Jedenfalls dürfen sie alle nicht mit dem früher genannten Legaten d. N. verwechselt werden.

L. Aelius Lamia. Er war Consul i. J. 756 u. c., 3 n. Chr. und starb zu Ende d. J. 786 u. c., 33 n. Chr. als Stadtpräfect oder doch, nachdem er es gewesen war. In früherer Zeit war er Statthalter von Afrika *Tac.* Ann. 4, 13; dann scheint er lange Zeit, aber doch nur zum Schein, Syrien verwaltet zu haben bis spätestens 785 u. c. Er wird erwähnt *Tac.* ann. 4, 13, seine Statthalterschaft wird 6, 27 mit den dunklen Worten abgefertigt: administrandae Suriae imagine tandem exolutus urbi praefuerat. Zur Zeit des Todes Christi war also eigentlich und factisch kein Legat in Syrien anwesend. Ihm folgte

L. Pomponius L. f. Flaccus, Consul i. J. 770 u. c., 17 n. Chr., verwaltete Syrien mit dem Charakter eines Proprätor, war also legatus pro praetore, während sonst die Legaten von Syrien proconsularis potestas hatten. Es existiert von ihm eine Münze aus dem J. 82 der aera Caesaris, d. i. 786/87 u. c., 33/34[1]). Josephus erwähnt seiner als Consular und Verwalter von Syrien. Ant. 18, 6, 2 f. Er starb während seiner Amtszeit, schon Ende 33 oder Anf. 34 n. Chr. Tac. l. c. Bei seinem Tode beklagte sich Tiberius, daß die Consularen, welche zu Statthaltern taugen, oft zu bequem seien, solche Stellungen anzunehmen, obwohl damals L. Arruntius schon zehn Jahre auf eine Verwendung in Spanien wartete. Diese Klagen des Kaisers sollten daher wohl nur als Entschuldigung dafür dienen, daß er den L. Vitellius sofort nach Ablauf des Consulates in Syrien anstellte (ex consulatu Syriae praepositus. *Suet.* Vitell. 2).

[1]) Eckhel III 279.

L. Vitellius P. f., Consul i. J. 787 u. c., 34 n. Chr., der Vater des nachmaligen Kaisers, ein niedriger Charakter und Schmeichler, aber glücklich als Heerführer, erhielt gleich nach Ablauf seines Consulates, d. i. im Frühjahr 35 n. Chr., die Verwaltung von Syrien, Tac. ann. 6, 28 32, zu einer Zeit, wo Verwicklungen mit den Parthern in Aussicht standen. Er führte die Verwaltung in tüchtiger Weise von 788 bis April 790, d. i. 35—37 n. Chr. Seinen Feldzug gegen Armenien brach er bald ab und half sich durch Maßregeln politischer Klugheit[1]). Im J. 789 bekämpfte einer seiner Unterlegaten das Volk der Kliten in Kappadocien.

Als Legat von Syrien gab er den Klagen der Juden gegen Pilatus Gehör, schickte diesen zur Verantwortung nach Rom, und übertrug darauf die Verwaltung von Judäa interimistisch seinem Freunde Marcellus, *Jos.* Ant. 18, 4, 2. Ostern 37 n. Chr. reiste er nach Jerusalem, wo er von den Juden sehr ehrenvoll aufgenommen wurde. Er mußte nämlich einen Feldzug gegen Aretas zum Schutze des Antipas und des römischen Gebietes unternehmen, was er ungern that. Damals gab er den Juden die Amtskleider und den Schmuck des Hohenpriesters, den ihnen die Römer beim Tode des Herodes und beim Aufstand des Archelaus weggenommen hatten, auf ihre Bitten wieder in eigene Verwahrung, nachdem er die Erlaubnis des Kaisers dazu eingeholt hatte, *Jos.* Ant. 17, 11, 4 u. 18, 4, 3. Im Begriff, von Jerusalem aus den Feldzug gegen Aretas anzutreten, erhielt er, April 790 u. c., 37 n. Chr., die Nachricht vom Tode des Tiberius. Wohl wissend, daß dies das Ende seiner Vollmachten und seine Abberufung bedeute, stellte er sofort den Feldzug ein und marschierte nach Antiochien zurück, l. c. 18, 5, 3[2]). Er zeigte bei diesem Feldzuge soviel Rücksicht auf die religiöse Ueberspanntheit der Juden, daß er das Heer einen Umweg machen und es nicht durch Jerusalem marschieren ließ, damit die Stadt nicht durch die Anwesenheit der römischen Feldzeichen befleckt würde, war also ein Legat, unter welchem sich die Juden viel herausnehmen durften, was auch bei Verfolgung der Christen und des hl. Paulus wohl zu verspüren ist. Nach Rom zurückgekehrt, wurde er von Caligula, der ihn um seine militärischen Erfolge

[1]) *Tac.* l. c. *Dio Cass.* 59, 27. [2]) Josephus sagt l. c. zwar nur, Vitellius habe das Heer umkehren lassen, weil er infolge des Thronwechsels „keine Vollmacht mehr zum Kriegführen gehabt habe." Aber dies ist ja gerade bei einem Legaten die Hauptvollmacht. Wenn er diese nicht mehr besitzt, hat er überhaupt keine mehr.



beneidete, sehr ungnädig aufgenommen und mußte sogar für sein Leben fürchten, wendete jedoch die Gefahr ab, indem er sich vor dem Kaiser demütigte und ihm schmeichelte. Nach dessen Tode wurde er noch zweimal Consul, 796 u. 800 und sogar Censor. *Tac.* ann. 6, 32. 12, 4 5 42 u. 14, 56. Hist. 1, 9. 3, 36 86.

P. Petronius P. f., Consul des J. 772 u. c., 19 n. Chr., der unmittelbare Nachfolger des Vitellius, muß, weil letzterer mit dem Tode des Tiberius abtrat, sein Amt schon Mai 790 u. c., 37 n. Chr. angetreten haben und bekleidete es unter Caligula und noch eine Zeitlang unter Claudius' Regierung, *Jos.* Ant. 19, 6, 3, also bis 795 u. c., 42 n. Chr. Er hatte den bestimmten Auftrag, den Cultus des Kaisergottes Cajus auch in Judäa einzuführen, der einzigen Provinz, wo man sich dessen bislang noch geweigert hatte. Als er nun zu diesem Zwecke eine Statue desselben im Tempel zu Jerusalem aufstellen wollte, entstand eine solche Bewegung und Betrübnis im Lande, daß er damit zögerte. Am meisten machte das Wehklagen und die Beharrlichkeit auf ihn Eindruck, mit welcher das Volk und die Vornehmen, Hoch und Niedrig, ihn in Tiberias umlagerte und mit Bitten bestürmte. Er zauderte also, seinen Auftrag auszuführen und erregte dadurch um so mehr den Zorn des Caligula, als dieser schon einer Gesandtschaft der Juden von Alexandrien mit Philo an der Spitze, welche ihre Sache gegen Apion vertreten sollte, seinen Unwillen darüber zu erkennen gegeben hatte, daß die Juden allein ihm die gebührende religiöse Verehrung versagten. Zwar machte der Bericht des Petronius und die demütige Fürbitte des Königs Agrippa einen vorübergehenden Eindruck auf den Kaiser. Als er aber von der Zusammenrottung der Juden hörte, ergrimmte er aufs höchste und drohte Petronius den Tod an, wurde jedoch, noch ehe er seine Drohung ausführen konnte, selbst ermordet[1]) im Jan. 794 u. c., 41 n. Chr., Petronius aber von dem Nachfolger Claudius noch eine Zeitlang im Amte belassen. Die Juden sahen diese Fügungen als einen Lohn an, den die Vorsehung ihrem Beschützer zu teil werden ließ. Josephus hat uns seine Verfügung, die er zu Gunsten der Juden erließ, im Wortlaut aufbewahrt Ant. 19, 6, 3, in der er sich selbst „Legat des Claudius" tituliert, was ganz dem römischen Geschäftsstil entspricht.

[1]) Diese Vorfälle sind genau berichtet bei *Jos.* Ant. 18, 8, 1—9, wozu *Philo,* Leg. ad Caium 31—34 hinzuzunehmen ist, um ein vollständiges Bild zu gewinnen.

Obwohl nämlich schon von Cajus geschickt, bedurfte er, um unter Claudius weiter amtieren zu können, einer neuen Bestallung. Man hat auch eine Münze von ihm, welche dem J. 794/95 u. c., 41/42 n. Chr. angehört[1]).

L. Vibius Marsus, Consul (substitutus) i. J. 770 u. c., 17 n. Chr. Er war Legat von Syrien seit Frühjahr 795 u. c., 42 n. Chr. Als solcher beugte er durch seine Kriegsbereitschaft einem Angriff des Vardanes, der sich damals mehrere Jahre mit seinem Bruder Gotarzes um den parthischen Thron stritt[2]), auf Armenien vor. Tacitus erwähnt dies, ann. 11, 10, erst beim J. 800 u. c., 47 n. Chr., obwohl Marsus damals schon nicht mehr Legat von Syrien war. Er wurde nämlich von Claudius nach dem Tode des Königs Agrippa, mit welchem er arg verfeindet war[3]), abberufen, da letzterer vor seinem Tode noch den Kaiser gewarnt hatte, ihm Judäa ja nicht länger anzuvertrauen. *Jos*. 20, 1, 1. Sein Abgang ist also noch im Laufe des J. 44 erfolgt, was durch die Münzen seines Nachfolgers bestätigt wird.

C. Cassius L. f. L. n. Longinus. Sein Bruder Lucius war der Mann der Enkelin des Tiberius (progener Tiberii), *Tac*. ann. 6, 15 45; *Suet*. Calig. 24; *Dio Cass*. 59, 29, und Proconsul von Asien, zur Zeit als Caligula starb. Cajus bekleidete das Consulat 783 u. c., 30 n. Chr., in der zweiten Hälfte des Jahres, in der ersten Hälfte besaß es sein Bruder Lucius; es würde also zweifelhaft bleiben, wer von beiden der Legat von Syrien war, wenn nicht *Tac*. ann. 12, 11 ausdrücklich den Cajus nennte. Er war von Haus aus mehr Rechtsgelehrter als Militär, suchte aber auch in dieser Beziehung seine Schuldigkeit zu thun, da er beauftragt war, den Thronprätendenten Meherdates bis an den Euphrat zu geleiten. Münzen von Antiochien aus den JJ. 94 u. 96 aerae Ant., d. i. 798/99 und 800/801 beweisen, daß er von Anfang 45—48 der Provinz Syrien vorstand[4]). Josephus erwähnt ihn Ant. 15, 11, 4 u. 20, 1, 1 u. 2. An der ersten Stelle sagt er, Cassius habe nach dem Tode des Agrippa den Juden den Schmuck und die Amtskleidung des Hohenpriesters wieder wegnehmen wollen, allein die Juden hätten durch eine Gesandtschaft, die sie an Kaiser Claudius absendeten, es erreicht, daß ihnen beides gelassen und dem Proprätor (*ἀντιστρατηγός*) Vitellius dementsprechende Weisungen erteilt

---

[1]) Aerae 90. *Eckhel* III 280. [2]) Mommsen, Röm. Gesch. V 379 ff. [3]) *Jos*. Ant. 19, 9, 2. [4]) *Eckhel* und *Sanclemente* l. c.

wurden. Diese Stelle des Josephus enthält offenbar Unrichtiges. Vitellius, der Vorgänger des Cassius Longinus und gewesener Consul, nicht Proprätor, war ja Legat von Syrien von 35—37, also nicht unter Claudius, sondern unter Tiberius[1]). Wenn aus obiger Angabe des Josephus, die gerade kein Beweis von treuem Gedächtnis ist, bei der darin herrschenden Confusion noch etwas Bestimmtes zu entnehmen ist, so kann es nur das sein, daß die Juden das betreffende Object an Cassius ausliefern mußten und in der That befand es sich später in der Verwahrung des jedesmaligen Königs.

Nero zwang den vormaligen Legaten Cassius, als er schon sehr alt und erblindet war, sich selbst den Tod zu geben, angeblich weil er unter den Ahnenbildern in seinem Hause auch das Bild des C. Cassius, des Mörders Cäsars, stehen hatte, *Suet.* Nero 37, nachdem er ihm früher schon verboten, dem Begräbnis der Poppäa, † Okt. 65[2]), beizuwohnen, und ihn bald darauf nach der Insel Sardinien hatte deportieren lassen. Auch Cassius' Frau, Lepida, wurde von Nero verfolgt. *Tac.* ann. 16, 7—9. Da Tacitus, wo er diese Dinge erzählt, den Vornamen des betr. Cassius nicht beifügt, so sieht man nicht bestimmt, welcher gemeint ist. Doch ist es wahrscheinlicher, daß er von Cajus redet, da sein Bruder Lucius, weil schon vor ihm, wenn auch in demselben Jahre Consul, jedenfalls älter, also i. J. 818 wohl schon nicht mehr am Leben gewesen sein dürfte.

C. Ummidius Quadratus[3]), ein wenig befähigter Mann, der sich aber trotzdem in der Stellung eines Legaten von Syrien außergewöhnlich lange hielt. Bis zum Consul hat er es nicht gebracht, doch war er im J. 771 u. c. 18 n. Chr. Prätor (urbanus?) oder Proprätor[4]). Er scheint Legat gewesen zu sein 801 u. c., 48 n. Chr. bis zu seinem Tode, der i. J. 813 u. c., 60 n. Chr., in Syrien erfolgte, *Tac.* ann. 14, 26. Die Legionen verkamen unter ihm, entwöhnten sich des Lagerlebens und Waffenführens ganz

---

[1]) Es scheint, daß *Οὐιτελλίῳ* einfach zu streichen ist. Aehnliche Versehen des Josephus notiert Mommsen, Röm. Gesch. V 509 Anm. 529 Anm., sowie 489 u. 491. Letztere sind weniger bedeutend. Aber ein tüchtiger Fehler ist, daß er einen Vertrag, den die Juden unter Hyrcan I schlossen, erst bei Hyrcan II einregistriert hat. Diese Briefe stehen *Jos.* Ant. 14, 8, 5. [2]) *Clinton* f. R. I 40. [3]) Aus der gens Durmia nach *Noris.* Opp II 193 194. [4]) Nach einer kürzlich entdeckten Inschrift im Bull. d. comm. arch. comm. 1883, 227: Ti. Caesare Aug. [III et Germanico Caes. II coss.] C. Ummidio Quadr[ato pr.] Praetore.

und verweichlichten. Nero hatte für ihn gleich nach seiner Thronbesteigung zwar einen Nachfolger in der Person des P. Anteius bestimmt i. J. 55, allein derselbe wurde durch Ränke zurückgehalten und Ummidius blieb im Amte, *Tac.* ann. 13, 22. Der Oberbefehl in dem drohenden Krieg mit den Parthern, der um die Oberhand in Armenien geführt werden mußte, wurde aber nicht ihm anvertraut, sondern dem Cn. Domitius Corbulo, an welchen er zwei von seinen Legionen abgeben mußte[1]). Tacitus spricht sonst noch von ihm, Ann. 12, 45 48 54. 13, 8 9. Josephus dagegen erwähnt Ant. 20, 6, 2 ff. nur sein Eingreifen in die samaritanisch-jüdischen Händel, wobei er aber eine wenig rühmliche Rolle spielte und sich keineswegs gerecht zeigte. Münzen hat man von ihm aus den JJ. 104 u. 108 aerae Ant., d. i. 808/9 u. 812/13 u. c., 55/56 und 59/60 n. Chr.[2]).

Cn. Domitius Corbulo führte 55—60 den Oberbefehl im Kriege gegen die Parther, wurde dann Nachfolger des Vorgenannten, 60—63 n. Chr. *Tac.* Ann. 14, 26. 15, 1—17, und starb i. J. 67 durch seine eigene Hand, nachdem ihn Nero als Verschwörer zu töten befohlen.

C. Cestius Gallus, 63 bis Ende 66. Er rückte im Sept. 66 vor Jerusalem, starb aber bald darauf[3]).

C. Licinius Mucianus, Ende 66—69[4]).

Wir müssen leider darauf verzichten, in Betreff seiner und der beiden Vorgänger Einzelheiten beizubringen, obwohl sie in der politischen Geschichte und im jüdischen Kriege eine Rolle gespielt haben. Denn unsere Absicht bei dieser Untersuchung zielte einzig und allein darauf, über die Legaten von Syrien, welche zu der Geschichte Christi und der Apostel in irgend welcher, wenn auch noch so entfernter Beziehung stehen, möglichst sichere Kenntnis zu erlangen, namentlich hinsichtlich der Zeit ihrer Amtsführung. Zu diesem Zwecke mußten wir auch die Amtszeit und Thätigkeit auch ihrer übrigen in der Reihe dazwischen liegenden Collegen in den Bereich unserer Betrachtung ziehen; in Betreff der späteren Legaten jedoch verweisen wir auf die eingangs angeführten Schriften.

[1]) Das Nähere s. Mommsen, Röm. Gesch. V 382 ff. [2]) Eckhel III 280. [3]) Mommsen, Röm. Gesch. V 532 ff. *Jos.* Bell. jud. 2, 14, 3 f. *Tac.* Hist. 5, 10. *Eckhel* III 281. [4]) Erwähnt bei *Jos.* Bell. j. 4, 1, 5 u. 11. *Tac.* Hist. 1, 10. *Eckhel* III 282.

Ueber Sammlungen älterer Papstbriefe und deren theologische Verwerthung.

Von **Hartmann Grisar** S. J.

---

1. Die neueren Bullarien. 2. Jaffé's zweite Auflage. 3. Thiel. Cardinal Pitra. 4. Löwenfeld. Pflugk-Harttung. 5. Friedberg. 6. Denzinger.

Wenn die theologische Wissenschaft zu irgend einer Zeit die in den päpstlichen Entscheidungen gegebenen positiven Haltpunkte vernachlässigte und das Studium der apostolischen Lehrschreiben zurücktreten ließ, hat sie dieses nicht ohne großen Nachtheil für ihre Entwickelung gethan. Das zeigt die Periode des Sinkens der mittelalterlichen Scholastik, wo man den positiven Quellen der Theologie überhaupt zu viel den Rücken wandte; das zeigt in Deutschland das Ende des vorigen und der Anfang dieses Jahrhunderts, wo zu einem vorherrschenden seichten Subjectivismus in der Theologie noch eine geflissentliche Abkehr von römischen Lehrsprüchen in manchen Kreisen hinzutrat.

Soll der Theologe mit den Bestimmungen der höchsten kirchlichen Auctorität vertraut sein, so dürfen ihm die literarischen Hilfsmittel, in welchen dieselben dargeboten sind, nicht unbekannt bleiben. Von solchen Hilfsmitteln möchten die nachfolgenden Zeilen handeln. Sie haben die Aufgabe, sich über den verschiedenen kritischen Werth neuerer Sammlungen, welche in Frage kommen, zu verbreiten und den Leser über ihre theologische Verwendbarkeit zu orientieren. Der Verfasser beansprucht dabei nicht, seinen engeren Fachgenossen auf dem Gebiete der Kirchengeschichte oder auch den Canonisten etwas Neues zu sagen; wer in diesen Fächern nach Quellen zu arbeiten

gewohnt ist, wird mit den Eigenthümlichkeiten der im Titel genannten und der anderen in dieser Arbeit anzuführenden Sammelwerke genügend vertraut sein, oder sich, soweit es neueste Erscheinungen sind, bald selbständig damit bekannt machen müssen. Die Abhandlung wendet sich also in der Hauptsache vielmehr an die Pfleger der anderen Gebiete der Theologie.

Man kann ohne Mühe die Erfahrung machen, daß in Druckschriften, die aus geistlichen, ja auch aus theologischen Kreisen kommen, nicht selten päpstliche Entscheidungen nach unvollkommenen und längst verbesserten Texten angeführt werden, daß man unechte oder verdächtige Zeugnisse einfach mit echten mischt, daß man neuentdeckte Papstbriefe des Alterthums, durch welche theologische Fragen viel bestimmter erledigt werden, als durch ein Dutzend anderer Väteraussprüche, oft nicht einmal kennt, von der Wiederholung chronologischer oder historischer Irrthümer, die bereits überwunden sind, ganz abgesehen. Man geht vielfach allzu genügsam an den Leistungen der ungeheuern kritischen Arbeit jüngerer Zeiten vorüber. Manche scheinen eben zu wähnen, mit der gleichen Sicherheit, mit welcher sie aus den alten classischen Theologen die rationellen Darlegungen entlehnen, aus denselben auch die positiven und historischen Angaben herübernehmen zu können. So gelangen denn die unverschuldeten Irrthümer der Alten zu einer Art von Unsterblichkeit. Und doch verlangt es die Würde der Theologie, verlangt es das dringende Bedürfnis, welches sie grade heute empfinden muß, sich bei der außerkirchlichen Bildung in Achtung zu setzen, dass sie sich alles und jedes zur Läuterung ihrer positiven Quellen Geleistete alsbald aneigne, auch wenn außertheologische Kreise für die Läuterung thätig sind. Diese Aneignung und, sagen wir dazu, Weiterführung ist zwar hauptsächlich Beruf der Kirchenhistoriker und der Canonisten, aber die übrigen Theologen sollten sich in gedachter Hinsicht nicht von ihnen isolieren. Erst wenn in dieser Hinsicht für eine entsprechende Fühlung der theologischen Fächer unter sich und mit der außertheologischen Wissenschaft gesorgt ist, werden die Mißstände, welche gerügt wurden, weniger sich geltend machen.

1. Wer Texte aus päpstlichen Urkunden anzuführen hat, richtet seine Blicke gewöhnlich zuerst auf das Bullarium.

Allerdings der Anspruch ist ganz begründet, daß ein Bullarium magnum Romanum, zumal in einer neuen Ausgabe wie die (letzte) Turiner aus den Jahren 1857—1872, die Entscheidungen der

Päpste möglichst vollständig und kritisch gesichtet aufweisen sollte. Wir werden nachher Gelegenheit haben, uns darüber auszusprechen, wie wir ein solches Bullarium uns denken, und wir sind so ziemlich gewiß, daß unsere Idee den Gedanken der Mehrheit der Leser entsprechen werde. Aber hier ist gleich an der Spitze zu sagen: Unsere bisherigen Bullarien, auch das jüngste, sind das bei weitem nicht, was man von ihnen erwarten müßte. Es ist zu warnen, dass man Dinge, die sie nicht haben, unter Zeitverlust bei ihnen suche, und dass man Dinge, die sie haben, mit allzu großem Vertrauen benütze.

Das vielgebrauchte Bullarium von Charles Cocquelines, 1739—1744 erschienen, machte sich anheischig, das bis dahin im Umlauf befindliche „lückenhafte und ärmliche“ Bullar A. M. Cherubinis und seiner Fortsetzer weit zu überflügeln und ein möglichst vollständiges Arsenal der päpstlichen Erlasse zu bringen. Cocquelines' Bullar umfaßt bis zum Anfang der Regierung Benedicts XIV (1740) vierzehn Foliobände. In seinen zwei ersten Bänden, welche bis auf Gregor VIII (1187) reichen, und deren Zeitumfang und Inhalt uns hier zunächst interessiert, brachte der Herausgeber an 1000 Dokumente in chronologischer Ordnung. Cherubini bot deren für die gleiche Zeitspanne nur 32. Allein die Zahl 1000 will nichts besagen, wenn es sich um Vollständigkeit handelt; wir kennen bis auf Gregor VIII gegenwärtig zwischen 15—16 000 päpstliche Documente. Es stellte sich eine neue Sammlung und speciell eine Erweiterung für die ältere Zeit als nothwendig heraus.

Die Idee der Ergänzung des Cocquelines'schen Werkes wurde zu Turin im Jahre 1857 aufgegriffen. In dieser Stadt und zugleich zu Rom wurde der Plan so lebhaft und mit anscheinend so wirksamen Mitteln betrieben, daß man das Schönste hoffen mochte. Es war ein tragisches Geschick, wenn man trotzdem über Cocquelines kaum hinauskam, und man darf glauben, dass daran nicht blos die ungünstigen öffentlichen Verhältnisse Italiens, sondern auch der Mangel an Ueberblick und wissenschaftlicher Leitung beim Unternehmen selbst die Schuld trugen.

Maurizio Marocco, ein Geistlicher zu Turin, der italienische Uebersetzer von Artauds kleiner Papstgeschichte, stand zuerst an der Spitze, dann Luigi Tomassetti, dessen Namen auf dem Titel des neuen Bullars genannt ist. Nach dem Plane der Herausgeber sollte das Turiner Bullar nicht nur aus den römischen Archiven, sondern auch aus den geistlichen und weltlichen Archiven aller Diöcesen der christlichen Welt sämmtliche auffindbare Erlasse von Päpsten bringen!

Ob die Leiter hierbei wohl einen Ueberblick über die kolossalen Dimensionen des Materials besaßen? Die Registres der École de Rome, Cardinal Hergenröthers Regesten von Leo X und die ca. 27000 Nummern bei Potthast, fast ausschließlich dem 13. Jahrhundert angehörig und aus gedruckten Werken entnommen, könnten sie heute über die Zahlen erhaltener päpstlicher Urkunden belehren. Dazu wollte man in der editio Taurinensis den ungeheuern Zuwachs, welcher sich für die ganze von Cocquelines bereits umfaßte Zeit ergeben mußte, nur in einem „Appendix" niederlegen, wiewohl dieser Appendix durch seine Ausdehnung doch den Körper des Bullars total verdunkelt hätte. Weil aber rasch etwas geliefert werden mußte, entschloß man sich, mit einem Wiederabdrucke von Cocquelines zunächst zu beginnen.

Die Geschichte der Unternehmung bietet lehrreiche Einzelheiten. Außer einem Turiner Verein von Geistlichen, die sich dem Werke zu widmen gehabt hätten, war laut den Vorreden ein römisches collegium theologorum et canonistarum thätig. Die Beförderer der Publication setzten bei Pius IX die Ernennung des Cardinals Franc. Gaude zum Protector derselben durch. Sie brachten es dahin, daß am 1. December 1857 durch die Nuntiaturen ein Schreiben an alle Bischöfe erging mit der Bitte, in ihren Diöcesen Copien päpstlicher Bullen anfertigen zu lassen. Ja Cardinal Gaude zeigte am 7. Juli 1859 sämmtlichen Bischöfen im Namen des Papstes an, daſs wenn ein Kanonikus eines Kathedral- oder Collegiatcapitels sich der Arbeit des Aufsuchens und Abschreibens jener Documente unterziehen wolle, demselben Dispens vom Chorbesuche gewährt werden könne ohne Verlust der Emolumente, da dessen Arbeitszeit vollgiltig den Chorstunden gleich gerechnet werden dürfe. Daſs viel zusammengebracht wurde, kann nicht Wunder nehmen; man hört von 10000 und mehr Documenten, die aber zu großer Zahl aus Rom selbst herrühren mögen und deren Alter unbekannt bleibt.

Publiciert wurden nach all diesen großen Bemühungen blos der Wiederabdruck des alten Cocquelines'schen Bullars in 23 Quartbänden und (1857) ein einziger Halbband des geplanten Appendix. Im Jahre 1872 blieb das Unternehmen stecken. Wie sind aber die gelieferten Ausgaben beschaffen?

Der Abdruck des ehemaligen Bullars weist nur verschwindend kleine Verbesserungen auf. Es ist fast lediglich Setzerarbeit, und auch diese ist nicht frei von Druckfehlern; nicht selten verletzen gröbere Versehen. Nur die Register haben einen Fortschritt gemacht;

sonst sind wir auf dem status quo ante. In dem Bullar wimmelt es in den älteren Theilen von nichtssagenden oder unechten Urkunden, während das Wichtigere, was man sucht, nicht angetroffen wird. So ist Pelagius II mit zwei Schreiben vertreten, mit einem, welches die Erhebung von Grado zum Metropolitansitz von Venetien und Istrien betrifft, und mit einem andern an Paul von Aquileja über das Kloster S. Maria ad Organum zu Verona. Beide sind anerkannt unecht, ohne daß dieses bemerkt wird. Ganz übergangen sind dagegen die herrlichen, dogmatisch ebenso wie historisch wichtigen Schreiben, welche er an die Schismatiker von Istrien erlassen hat. Johannes IV ist ebenso mit zwei Erlassen bedacht, Privilegien für ein Nonnenkloster in Gallien und für die Abtei Luxeuil. Das eine wie das andere ist eine Fälschung und davon verlautet nichts. Vergeblich sucht man dafür bei Johannes nach seinen kräftigen und inhaltreichen Schreiben gegen die Monotheleten. So geht es vielfach fort. Unter den 19 Briefen, welche das Bullar aus der Masse der bekannten Briefe Gregors des Großen bringt, bemerkte ich drei unechte, und die welche echt sind, sind fast sämmtlich so unbedeutend, daß man nicht begreift, warum sie gewählt wurden. Die Lorcher Fälschungen figurieren im Bullar ohne Beanstandung; sie stehen im ersten Bande S. 272 405 441 usw.

Etwas mehr durfte man mit Recht von dem Appendix der Turiner Ausgabe des Bullariums erwarten. Aber auch hier wird man enttäuscht. Er ist fast zur Hälfte Leo I gewidmet, mit dem er beginnt, und geht nur bis Silverius (seit 536) einschließlich. Die zwei von letzterem gedruckten Schreiben sind nicht blos valde dubiae (S. 525), sondern entschieden unecht. Leos Briefe dagegen werden nach der Ausgabe der Brüder Ballerini gegeben unter Benützung derjenigen von Cacciari, sie sind darum in einem brauchbaren Abdrucke aufgenommen. Die zwischen Leo und Silverius liegenden Schreiben aber entbehren sowohl der Vollständigkeit als der genügenden kritischen Sichtung; sie wurden, was namentlich die Textierung betrifft, für die Zeit von Leo bis Hormisdas einschließlich schon im ersten Jahre nach dem Erscheinen des Appendix weit überholt durch Thiels Epistolae Romanorum pontificum genuinae.

Erweist sich somit das Bullarium Romanum selbst in seiner jüngsten Gestalt, der editio Taurinensis, was die älteren Bestandtheile angeht, im allgemeinen als zu unzuverlässig und lückenhaft, um Theologen jene Dienste thun zu können, welche man mit Recht

fordern kann, so soll damit keineswegs die Brauchbarkeit und relativ große Verwendbarkeit des Bullars in seinen späteren Theilen geläugnet werden. Die Ansammlung so vieler Bullen, wie sie hier bis zum Jahre 1740 geboten werden, ist immerhin sehr nützlich; in vieler Hinsicht ist die Benützung des Bullars für die späteren Zeiten unentbehrlich, und darum wird jeder den Zusammenstellern, welche die Mühe der Herausgabe nicht gescheut haben, trotz der gerügten Mängel Dank wissen.

Wir haben hier nicht von den Sammlungen zu handeln, welche als Continuationes von dem genannten Jahre angefangen die Bullenreihen bis zur Gegenwart zu führen versucht haben[1]). Nur eines Anlaufes zur Wiederaufnahme des großen Turiner Planes, betreffend die vollständige Completierung der älteren Bullarbände, sei hier gedacht. Im Jahre 1883 trat der neapolitanische Buchhändler Enrico Caporaso mit der Ankündigung hervor, dass die ca. 10000 für die Turiner Edition gesammelten Documente nach Neapel gekommen seien und von ihm zugleich mit einer Fortsetzung des Turiner Bullars veröffentlicht werden sollten. Wiederum fehlte es nicht an den höchsten kirchlichen Protectionen, ein Beweis, dass man dergleichen Unternehmungen von Seite der Kirchenleitung stets zu fördern gewillt war, wenn auch ein eigenes, selbständiges Vorgehen durch Publicationen unausführbar schien. Caporaso wollte mit der Veröffentlichung der vielerwarteten neuen Appendixbände erst dann beginnen, wenn er eine reichhaltige Fortsetzung des Turiner Bullars über das Jahr 1740 hinaus geliefert hätte, theils durch Wiederabdruck der erschienenen Continuationes, theils durch neue Herausgabe von Bullen jüngeren Datums. Bis jetzt erschien ein einziger im J. 1885 gedruckter Theil der letztgedachten Fortsetzung. Derselbe gibt sich den

[1]) In meinem Artikel über Bullarien in der 2. Auflage des Kirchenlexikons habe ich die Titel dieser Fortsetzungen der Bullarien verzeichnet. Zur Beurtheilung der Bullarienliteratur konnten der Kürze halber kaum Andeutungen gegeben werden. Nachträglich ist zu bemerken, dass die zu Prato 1843 begonnene Fortsetzung in 14 Quartbänden von Benedict XIV bis Pius VIII einschließlich reicht. Das Turiner Bullar ist mit 23 Bänden und dem Appendix abgeschlossen. Die neue Unternehmung von Caporaso, welche oben im Texte zur Sprache kommt, war bei Abfassung des Artikels noch nicht begonnen. — Card. Pitra brachte 1885 in seinen Analecta novissima 1, 363—365 Beiträge zur Literatur der Bullarien. Von dem vielverbreiteten Luxemburger Bullar (1727) sagt er: Luxemburgi in titulo, re autem vera Genevae; editio multis scatens erroribus, indice carens, adeoque involuta et inordinata, ut vix ullius usui esse possit.

räthselhaften Titel[1]): Magnum Bullarium Romanum Neapoli editum; series II, tomus V, distributio I. Damit scheint der neue Versuch schon gescheitert zu sein. Trotz verschiedener Bemühungen konnte ich nichts über eine Hoffnung des Fortganges in Erfahrung bringen. Man brauchte sich nicht über den Nichterfolg zu wundern angesichts der öffentlichen Lage des Clerus in Italien, der Zustände des dortigen Buchhandels und besonders des Mangels an wissenschaftlicher Leitung und Organisation für das neue Unternehmen.

Das letztere, nämlich der Mangel an correcter Leitung, ist ein Uebelstand, der sich überhaupt bei unserer Bullarienliteratur geltend gemacht hat. Die Bullarien waren alle mehr oder weniger Unternehmungen von Buchhändlern und nicht von eigentlichen Gelehrten. Daher ihre Lückenhaftigkeit und ihre traditionellen Fehler trotz der in dem Titel enthaltenen Versicherung von einer amplissima oder accuratissima collectio.

Ein weiterer gemeinsamer Uebelstand, für Theologen insbesondere mißlich, liegt sodann darin, daß die Bullarien ihre päpstlichen Erlasse erst mit Leo I, also mit dem Jahre 440, beginnen. Hat es vorher etwa keine gegeben, oder sind vielleicht keine erhalten? Das Turiner Bullar macht fast Miene, letzteres zu behaupten. Vitae pontificum, quorum bullae desiderantur, so lesen wir als Ueberschrift über den Lebensnotizen sämmtlicher Päpste, welche Leo dem Großen voraufgehen. Und Cocquelines versichert ausdrücklich, er habe nach „Bullen“ dieser älteren Päpste gesucht, aber keine gefunden, weßhalb er bei der schon von Cherubini gewählten Anfangszeit, nämlich dem Pontificat Leos, angesetzt habe; aus der früheren Periode seien nur decretales epistolae vorhanden, während das Bullar vorbehalten bleibe für eigentliche Bullen, d. h. für jene Documente, quibus aliquid ad fidei dogmata vel ad disciplinam et mores spectans decernitur. Diese Sachen hat das Turiner Bullar Bd. 1 S. 23 dem Juristen Cocquelines nachgedruckt, ohne darüber zu erröthen. Ueber die ganz willkürliche Begriffsbestimmung

[1]) Das Turiner Bullar wird als series prima gedacht, die Fortsetzung ist series secunda, und von dieser hinwieder begann man mit einstweiliger Ueberspringung der vier ersten Bände, welche zur Aufnahme der schon edierten Bullen Benedicts XIV bestimmt waren, sogleich den 5. Band, um in demselben etwa 300 in den bisherigen Sammlungen nicht vorhandene Documente Benedicts XIV unterzubringen. Das Unternehmen sollte durch die Lieferung neuer Stücke alsbald empfohlen werden.

des Wortes Bulle wollen wir nicht rechten. Aber wenn das Genannte Bullen sind, so weiß doch jeder, ohne Theologe oder Historiker zu sein, von einer ziemlich großen Zahl solcher Bullen aus der Zeit vor dem heiligen Leo; und wenn nur Bullen von jener Gattung im Bullar ein Recht der Existenz haben, dann müssen die Ausgabe Cocquelines' und die Turiner, die doch alles mögliche Andere aufgenommen haben, um mehr als Dreiviertel zusammenschmelzen[1]). Die an eine ehemalige protestantische These über den Primat erinnernde Sitte, erst mit Leo I zu beginnen, ist bei unseren Bullarien um so unbegreiflicher, als sie sich in der Vorrede dem katholischen Leser durch den Hinweis empfehlen, dass aus ihrem Inhalte hervorgehe: romanam sedem semper et ubique primatus jura exercuisse . ., ejus vestigia remotiori aevo adesse etc. (Ed. Taur. 1, 14 aus Cocquelines).

Die Arbeit über päpstliche Urkunden von dem Berliner Gelehrten, welche wir sogleich charakterisieren müssen, hat den vorstehenden Satz über den Primat viel besser bewiesen, und zwar ohne es zu beabsichtigen. Wie naiv klingt es gegenüber Jaffés immensen und erfolgreichen Anstrengungen für Kunde der Papstbullen, wenn die Turiner Editoren in ihrer Vorrede sich bemühen, einen aus der Luft gegriffenen Einwand, den außerkirchliche Männer etwa erheben könnten, niederzuschlagen, die Behauptung nämlich, als sei es nicht der Mühe werth, dass sie zur Druckbeförderung päpstlicher Documente von oft minder wichtigem Inhalte so viel Zeit und Kraft aufböten. Und doch waren damals die Regesten von Philipp Jaffé bei Canonisten und Historikern längst bekannt und benutzt. Neben diese Regesten gestellt erscheinen die Partien der Bullarien über das erste Jahrtausend in sehr ungünstigem Lichte.

2. Jaffés Regesten in zweiter Auflage. Nachdem die Regesta Pontificum Romanorum . . ad annum MCXCVIII zuerst im J. 1851 veröffentlicht wurden, ist vor wenigen Wochen die zweite Auflage an ihrem Abschlusse angelangt[2]). Damit haben

[1]) Allerdings sagt Cocquelines, er wolle auch Diplomata bringen. Seine Begriffsbestimmung von denselben ist ebenso willkürlich. Sie ist derart gefaßt, dass gerade vermöge derselben viele vorleonische Papstbriefe hätten Aufnahme finden müssen. [2]) Regesta pontificum etc. Edidit Philippus Jaffé. Berolini, Veit et soc., 1851. XXIII und 951 S. 4°. — Regesta pontificum etc. Editionem secundam correctam et auctam auspiciis Gulielmi Wattenbach, professoris Berolinensis, curaverunt S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald. T. I et II. Berol., Veit et comp., 1885. 88. XXXI und 919, VIII und 823 S. 4°.

nicht blos Geschichte und Kirchenrecht ein Hilfsmittel ersten Ranges, sondern auch alle Zweige der Theologie, soweit päpstliche Bullen von denselben zu benutzen sind, ein eminentes Quellenwerk erhalten. In dem Werke werden zwar nicht die Texte der Papstbriefe selbst, aber die Inhaltsangaben mit den Nachweisen über die besseren Drucke in übersichtlicher chronologischer Ordnung geboten.

Schon die erste Auflage durfte als ein Riesenwerk betrachtet werden. An 11 000 päpstliche Urkunden hatte Jaffé in Form von Excerpten in derselben vereinigt, nachdem er ca. 1700 Bände, in denen sie zerstreut gedruckt waren, durchgenommen hatte. Es gelang ihm für die Geschichte des Heiligen Stuhles in den ersten elfhundert Jahren etwas Aehnliches zu schaffen, wie es J. F. Böhmer in seinen Kaiserregesten für die Geschichte der deutschen Herrscher geleistet hatte. Beide Werke haben in so wahrem Sinne eine Grundlage für Kritik und Geschichte des von ihnen behandelten Stoffes gelegt, daß es ein Erfordernis wurde, auf eben dieser Grundlage weiterzubauen und nach denselben Principien den neu hinzukommenden Quellenstoff zu gestalten; auch von Böhmers Werk erscheint gegenwärtig die bedeutend erweiterte neue Ausgabe[1]).

Der neue Jaffé sollte überall auf die theologischen Arbeitstische kommen. Wenn irgend eine Leistung außerkirchlicher Autoren, so hat diese dazu ein Anrecht, und vielleicht werden manche Dogmatiker, welche die nachfolgenden Angaben erwägen wollen, finden, daß gerade ihr Fach nicht das letzte sein dürfe, welches an Jaffé Interesse nimmt. Sucht man ein Bullarium magnum, hier ist es, wenigstens in seinem vollständigen Grundriß

[1]) Der Vorgang Böhmers hatte dem unternehmenden jungen Historiker zu Berlin die Anregung geboten. Jaffé begann die Arbeit im Alter von etwa 27 Jahren, nachdem er bereits seine Schriften über Lothar den Sachsen und über Konrad III veröffentlicht hatte. Einiges Unedierte übergaben ihm Pertz und Wattenbach, sonst ist die Arbeit nur eine Uebersicht über das gedruckte Material, aber eine Arbeit mit grenzenloser Aufopferung und unermüdeter Aufmerksamkeit durchgeführt. Die Frucht der Mühen kam Anderen viel mehr zu gute als dem Verfasser. Trotz seiner Berühmtheit auf historischem Gebiete hatte Jaffé, um sich eine Existenz zu gründen, sich der medicinischen Laufbahn zugewendet, als er zu einer ehrenvollen und einträglichen Stellung bei der Herausgabe der Monumenta Germaniae historica berufen wurde. In dieser Stellung und nicht minder später, von den Monumenta getrennt, entfaltete er als Meister in den Fragen äußerer Kritik seine seltene Kunst der Behandlung und Herausgabe mittelalterlicher Autoren. Viel hätte er noch leisten können, wenn sein unglückliches jähes Ende im J. 1870 ihn nicht der Arbeit entrissen hätte.

bis zum Jahre 1198. Will man die theologischen Entscheidungen eines Papstes, einer Periode des Primates überblicken, hier treten sie geordnet auf. Hat man Aufschluß über Echtheit oder Unechtheit nothwendig, hier wird der Stand der Frage in der Regel zutreffend und unparteiisch geboten.

Die neue Ausgabe begann im Jahre 1881 unter der Oberleitung von Wattenbach in Berlin. Drei Gelehrte theilten sich in die Revision und Erweiterung des von Jaffé allein geschaffenen Werkes, F. Kaltenbrunner, P. Ewald und S. Löwenfeld. Der erste lieferte die Neubearbeitung der Regesten von Petrus bis Gregor den Großen (590), der zweite diejenige der Regesten Gregors und seiner Nachfolger bis zum Tode Johannes VIII (882), der dritte den größeren übrigen Theil bis zum Anfang des Pontificates Innocenz III (1198). Die ungemeine Ausdehnung und Vertiefung, welche die historische Forschung seit den drei auf Jaffés Publication gefolgten Decennien gefunden hatte, ergab derartige Bereicherungen und bezw. auch Verbesserungen, daſs wir jetzt, nachdem die Lieferungshefte der zweiten Edition sämmtlich vorliegen, sozusagen ein neues Werk vor uns haben. Aus dem einen Bande sind zwei geworden, die früheren c. 11 000 Nummern sind jetzt auf c. 17 700 gestiegen, Format und Ausstattung sind jedoch, wie auch der Verlag, dieselben wie ehedem; auch die leitenden Grundsätze für die Durchführung sind geblieben.

An diese zweite Auflage schließen sich meine Bemerkungen zur Charakteristik des Werkes an.

In ganz regelmäßiger Fortbewegung werden durch die chronologische Reihe der römischen Bischöfe bei einem jeden angeführt 1) der Inhalt oder, in modernem Ausdruck, das Regest[1]) aller einzelnen von demselben bekannt gewordenen Erlasse oder Briefe, wobei sich die prägnante Fassung des Regestes möglichst an den Wortlaut der Urkunde selbst anschließt; 2) in eigener übersichtlicher Rubrik Zeit und Ort der Ausstellung des Documentes; 3) die Werke, in welchen der vollständige Text desselben gut oder relativ gut abgedruckt ist, unter genauer Citation der betreffenden Stelle; 4) die

---

[1]) Registrum oder regestum bedeutet im Alterthum und im Mittelalter die Sammlung der meist vollständigen Brieftexte selbst, welche in Copiebücher eingetragen und so aufbewahrt wurden, während die Ausfertigungen an die Adressaten hinausgingen. Erant autem regesta ii libri in quos ecclesiae Romanae notarii epistolarum pontificiarum exempla *regerebant*. Jaffé Praef.

Anfangsworte des Documentes[1]). — Diejenigen Schreiben, von deren Ausstellung Kunde vorhanden, ohne daſs der Text bekannt ist, sind ebenfalls, aber unter Voraussetzung eines Sternes verzeichnet. Die von den Päpsten gefeierten Concilien werden unter Anführung ihrer Hauptdecrete aufgenommen, ein Bestandtheil, der den Theologen umsomehr zustatten kommt, als die Bullarien sich wohl hüten, solche Concilien zu nennen oder gar zu excerpieren. Angeführt sind ferner Wahl und Consecration der Päpste, Tod und Begräbnis, Ordinationen und Kirchweihen derselben, die Schreiber und Aussteller der päpstlichen Briefe sammt den in den Unterschriften vorkommenden Cardinälen, endlich die Reisen der Päpste, während andererseits auch schon die Columne mit den wechselnden Ausstellungsorten ein päpstliches Itinerar bildet.

Die unechten Documente werden von den echten durch ein vorgesetztes Kreuz unterschieden. Sie finden sich in der zweiten Auflage zwischen den echten eingereiht, und zwar an denjenigen chronologischen Plätzen, auf welche sie ihr prätendierter Ursprung verweist. In der ersten Auflage hatte Jaffé die spuria am Ende zu einer besonderen Gruppe vereinigt. Die neue Einrichtung gefiele mir an sich besser, wenn nur nicht die Befürchtung bestände, daſs das kleine Kreuzchen übersehen wird, von solchen namentlich, welche seltener mit den Regesten zu thun haben; ich kenne bereits aus Druckwerken Beispiele, daſs die unechten Stücke die ihnen jetzt vergönnte Freiheit bei Unvorsichtigen miſsbraucht haben. Hinter den Riegel gesetzt dagegen würden die spuria nicht so leicht als echte Waare sich herausschleichen können.

Die lateinische Sprache, in welcher das ganze Werk verständigerweise bearbeitet ist, wird dasselbe um so leichter zu den Theologen im Auslande tragen. Dazu kommt, um die internationale Brauchbarkeit für Theologen noch zu vermehren, daſs in der Neubearbeitung

[1]) Es sei ein Beispiel aus den Regesten des Papstes Gelasius I angeführt, Nr. 700: Romae a. 495—496 in synodo episcoporum 70 emittit canonem, qui (post repetitionem Damasi I papae decreti de spiritu sancto, de canone scripturae sanctae et de sedibus patriarchalibus) tractat de synodis oecumenicis et *de libris recipiendis et non recipiendis* (Variae versiones). Hinschius Pseudo-Isidor. p. 635, Anastas. Bibliothecar. ed. Bianchini T. IV. Prolog. p. LXI, Cocquelines I. 71 et 409, Ioannis decr. IV. c. 64, Gratiani decr. I. D. 15. c. 3, Mansi VIII. 145, Migne 59 p. 157, Bullar. Rom. Taur. edit. I. 122, Thiel I. 454. V. supra inter Damasi I. regesta ep. 71. — („Sacrosancta ecclesia post") („Post propheticas"). Vgl. über dieses Decret unten S. 503.

neben andern Werken durchweg die Patrologie von Migne citiert wird, wenn in der letzteren die betreffenden Urkunden abgedruckt sind, was unzähligemal der Fall ist. So besitzt man also an Jaffé ein Repertorium zu Migne für dessen überall zerstreute Papstbriefe. Wegen der beständigen Citation Mansis ist er ebenso ein Repertorium zu dessen 22 ersten Foliobänden nicht blos soweit sie Papstbriefe sondern auch soweit sie päpstliche Concilien enthalten. Es wäre übrigens zu wünschen gewesen, dass neben Migne und Mansi in den Citaten ebenso regelmäßig das Corpus juris canonici figuriert hätte. Auch sind bei den Papstbriefen, die in Werken von Kirchenvätern vorkommen, nicht immer die besten und neuesten patristischen Ausgaben benutzt.

Solche Mängel werden indeß durch andere Vorzüge aufgewogen, die hier nicht näher ausgeführt werden können. Sehr dienlich sind die Notizen, durch welche bei unechten oder zweifelhaften Documenten, wenigstens mit Hilfe von Citaten, auf die Beweise der Unechtheit oder auf die Gründe des Zweifels hingedeutet wird; ferner das alphabetische Register aller Initien, welches am Ende beigegeben und welches, woferne nicht das chronologische Datum einer Urkunde sofort zur Auffindung derselben in den Regesten hinleitet, das Suchen wesentlich abzukürzen geeignet ist. Die beiden letzten Fascikel bringen endlich auch die hauptsächlich von S. Löwenfeld mit großem Fleiße gearbeiteten Addenda et Corrigenda, die sich während des Druckes ergeben haben, ferner ein Supplementum regestorum (ganz wohl motiviert auch neben den Addenda) und eine Concordanz der Nummern beider Ausgaben.

Wenn ich nun auf Einzelnes aus der reichen Urkundenfülle eingehe, so geschieht es, um an concreten Beispielen die Bedeutung der Papstregesten, wie sie jetzt sind, zunächst für die dogmatische Theologie zu zeigen. Einige Bemerkungen mehr kirchengeschichtlichen Interesses werden nachfolgen.

An neu bekannt gewordenen Entscheidungen älterer Päpste bringt der jetzige Jaffé u. a. die von Anastasius II (496—498) ausgesprochene Verwerfung der Lehre des Generatianismus vom Ursprung der Seelen; es werden in dem kräftigen Schreiben (Nr. 751) bezügliche Irrthümer in Gallien, welche an Tertullian anknüpften, zurückgewiesen[1]. — Die neue

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 8 (1884) 236 ff.: „Zur Lehre von der Entstehung der Seelen". Das Bullarium von Turin gab den Brief im Appendix S. 342 als unediert und mit unnöthigen Zweifeln an der Echtheit



Auflage bringt unter den zahlreichen Regesten, die sie aus der jüngst entdeckten sog. britischen Sammlung von Papstbriefen in sich aufgenommen hat, Nr. 998 das Regest einer Urkunde von Papst Pelagius I (555—560), in welcher von Petri Primat und dem Verhältnis desselben zu den andern apostolischen Kirchen in bemerkenswerther Weise gesprochen wird[1]). — Auf ein Schreiben Johann IV in Sachen des Monotheletismus weist das Regest Nr. 2042 α (Suppl. p. 739) zum erstenmale hin, nemlich auf den von Card. Mai in der Nova bibliotheca Patrum edierten Brief jenes Papstes an den Kaiser Constantin III. — Ein neues der britischen Sammlung angehöriges Schreiben Leo IV (847—855) spricht sich mit voller Entschiedenheit aus für die Giltigkeit der Weihen durch schismatische Bischöfe unter Beobachtung der nöthigen Form (Nr. 2611). Leo IV beruft sich hierbei auf die Entscheidung des Papstes Anastasius II (Nr. 744) in der Angelegenheit der von Acacius Geweihten. Das Schreiben Leos IV hätte, wenn es allgemein beachtet worden wäre, der Verdunkelung vorbeugen können, die sich bezüglich der Reordinationsfrage seit seinem Jahrhunderte theoretisch und praktisch bei manchen einstellte, und die später bei Gratian so ungünstig hervortritt. — Mit dem gedachten Schreiben Leos ist ein anderes von demselben Papste in Vergleich zu bringen, worin er die Zerstörung, Wiedererrichtung und Neuconsecration eines von einem Häretiker errichteten Altares anordnet (Nr. 2643).

Papst Liberius mit seinem angeblichen Falle in die arianische Häresie hat in den dogmatischen Werken ebenso wie in den historischen ein ererbtes Heimatsrecht. Die zweite Auflage von Jaffé bietet über ihn den Werken beider Gattung mehrfachen neuen Stoff. So verzeichnet sie unter den Addenda Nr. 281 ein Schreiben von Papst Anastasius I (398—401) aus den im J. 1884 erschienenen Analecta novissima von Cardinal Pitra, welches den Papst Liberius (sanctae recordationis ecclesiae Romanae episcopus) mit Lob aufführt unter den Vertheidigern der nicänischen Synode, pro qua exilium libenter tulerunt qui sancti tunc

---

heraus, nachdem er vorher in der Oesterreichischen Vierteljahresschrift für Theologie 1866 als ein Fund von Maassen erschienen war. Die beiden Texte, aus verschiedenen Handschriften stammend, ergeben, wenn man sie gegenseitig vergleicht, einen besseren Gesammttext als der bei Thiel Epist. Rom. pont. 634 ff. aus der Vierteljahresschrift abgedruckte. [1]) An einen Schismatiker: . . Quod si legeras (super apostolorum principem a Christo Deo nostro ecclesiam esse fundatam), ubinam praeter ipsum esse credebas ecclesiam, in quo uno omnes scilicet apostolicae sedes sunt? Quibus pariter, sicut illi, qui claves acceperat, ligandi solvendique potestas indulta est. Sed idcirco, uni primum quod daturus erat, etiam omnibus dedit, ut secundum beati Cypriani martyris, id ipsum exponentis, sententiam una esse monstretur ecclesia . . Vollständig bei Löwenfeld, Epistolae Pont. Rom. ineditae (1885) S. 15 Nr. 28.

episcopi sunt probati. In dieser Weise würde Anastasius seinen Vorgänger kaum neben Dionysius (von Mailand[1]), Eusebius von Vercelli und Hilarius von Gallien genannt haben, wenn derselbe im Exil tadelnswerthe Nachgiebigkeit sich hätte zu Schulden kommen lassen. Die neue Ausgabe registriert ferner, ebenfalls erst in den Addenda (Nr. 217), die von De Rossi publicierte Grabschrift eines Papstes, in dessen Person man Liberius erkennt. Die Grabschrift rühmt mit Nachdruck seine Orthodoxie und sein Eintreten für das Nicänum[2]). So war es denn hohe Zeit, daß in dieser Ausgabe auch jene drei in den hilarianischen Fragmenten befindlichen Briefe des Liberius, in welchen er sich für die Arianer günstig auszusprechen schien, als unecht bezeichnet wurden. Jaffé selbst hatte sie trotz der längst erbrachten Gegenbeweise noch festgehalten. In den Addenda ist ferner — ein weiterer Fortschritt — die Synode des Papstes Damasus gefallen, auf welcher derselbe nach der 1. Auflage im Jahre 366 oder 367 den Liberius zu Rom verurtheilt hätte. Ich würde nun im Hinblick auf alles dies auch eine zurückhaltendere Fassung beantragen für das Regest beim Jahre 358, welches den Papst Liberius ohne weiteres die 3. sirmische Formel unterschreiben läßt.

Es wurde in Vorstehendem auf einiges Neue, welches der jetzige Jaffé dem Theologen bietet, aufmerksam gemacht. Das Neue wird um so zahlreicher, je weiter man von den ältesten Zeiten sich entfernt. Ist es übrigens nicht leicht, dasselbe aus dem großen breiten Strome der Regesten herauszufinden, so ist es dagegen sehr leicht, sich des andern Vortheils, den das Werk bietet, für theologische Zwecke habhaft zu machen, ich meine die schon angedeutete Ausscheidung von unechten Erlassen und die Berichtigungen von bisher falschen Annahmen betreffend ihre Aussteller, ihre Adressaten oder sonstigen Einzelheiten.

In dieser Controle der äußeren Seite der Documente hatte sich schon Jaffé einen ausgezeichneten Tact angeeignet. Die Behandlung so vieler gleichförmiger Urkunden ließ ihn manches sehen, was Anderen entgangen war. In der neuen Auflage hat eine Nachprüfung mit den vermehrten Forschungsmitteln der letzten Zeit stattgefunden. Umsichtige Theologen und Historiker werden nun zwar

---

[1]) Das Regest bei Jaffé redet hier fälschlich von Dionysius von Alexandrien. Im Texte steht unverständlich hinter dyonisius ein inde, vielleicht verlesen statt med. — Das Schreiben selbst, an Venerius von Mailand gerichtet, bekämpft den Origenismus und dient damit einem schon früher bekannten antiorigenistischen Briefe des gleichen Anastasius an Johannes von Jerusalem zur Bestätigung. [2]) Vgl. diese Zeitschrift 8 (1884) 451 f. und Duchesne Lib. Pontif. I 209 s.



hie und da noch Irrthümer in der äußeren Censur, die über die Documente geübt ist, finden können. Aber wer sollte sich nicht mit großer Bereitheit der leichten und bequemen Auskünfte, welche er jetzt in der Hand besitzt, bedienen?

Es sei auch in dieser Hinsicht an Beispielen der Nutzen einer Sammlung klar gemacht, die nicht blos wegen ihrer Tausenden von kurzen Regesten ein condensiertes Bullar, sondern auch wegen der kritischen Sichtung ein, man gestatte den Ausdruck, filtriertes Bullar darstellt.

Vor allem sind in diesem Werke die pseudoisidorischen und gratianischen Papstaussprüche, welche so vielfach unecht sind, als solche gekennzeichnet. Sie haben zu lange in älteren dogmatischen Werken als Beweisstellen ihr Unwesen getrieben. Im jetzigen Jaffé hilft oft ein einfaches Citat aus Hinschius, Maassen, Friedberg oder Anderen über die Schwierigkeiten mit Sicherheit hinweg. Nur müssen leider auch in dieser Hinsicht die Addenda und Corrigenda allzu oft in umständlicher Weise consultiert werden, da die Herausgeber erst in letzter Stunde auf manches aufmerksam wurden, was während des Druckes übergangen war. Man macht übrigens die Wahrnehmung, dass die bezüglichen Nachweise für Pseudoisidor zahlreicher und sicherer sind, als diejenigen für das Decret des Gratian. Die Verschiedenheit kommt von dem größeren Mangel an fremden Vorarbeiten für Gratian.

Ein pseudoisidorisches Schreiben zB., das in neueren Werken aus Unachtsamkeit der Autoren sich sehr hartnäckig zu behaupten weiß, ist dasjenige von Pelagius II über die Synoden und den Primat. Er erklärt angeblich, dass er die zu Constantinopel gehaltene Synode mit ihrem Beschluß über den Titel „ökumenischer Patriarch“ verdamme (eine Verdammung, welche auch wirklich in einem nicht erhaltenen Schreiben geschah), er lehrt, non debere absque sententia Romani pontificis concilia celebrari, und stellt als alte und nothwendige Sitte hin, majores et difficiliores quaestiones ad sedem apostolicam semper referri. Diese Nummer 1051 trägt mit vollstem Rechte das Kreuz; es sagt den Theologen, dass sie zum Beweise ihrer ähnlichen und ganz berechtigten Thesen sich um andere Argumente aus der altkirchlichen Lehre und Praxis umsehen müssen. — Erst in der Addenda erhält man ferner den nothwendigen Wink über die Unechtheit eines Fragmentes von Pelagius I (Nr. 954), welches aus Worten des ebengenannten fingierten Schreibens zusammengestoppelt ist.

Die fünf dogmatischen Schreiben des Papstes Julius I über die Incarnation und die Person Christi sind nun ebenfalls glücklich in die Reihe der unechten gewandert, nachdem sie in der ersten Auflage von Jaffé noch als echt festgehalten worden waren. Allein auch hier ist

eines der fünf, dasjenige an Prosdocius, ein Nachzügler, der erst im Nachtrag zu seinem Kreuze gelangt. — Nach früherer Annahme hätte Felix IV (526—530) ein Schreiben erlassen zur Empfehlung eines angeblich gegen Faustus von Riez und seine Gnadenlehre gerichteten Werkes des Cäsarius von Arles De gratia et libero arbitrio. Jetzt wäre nach den Beweisen von Krusch anzunehmen, dass dieses Schreiben nicht erlassen wurde (Nr. *876 Add.). — Sehr oft werden die schönen dogmatischen Ausführungen über die Bilderverehrung citiert, welche bei Gregor dem Großen im Schreiben an Secundinus vorkommen (Ep. IX 52 bei den Maurinern und bei Migne; Nr. 1673 bei Jaffé). So klar und zutreffend diese Stellen sind, so sicher ist, dass der Brief interpoliert wurde, und gerade der betreffende Theil, der sie enthält, unterliegt dem Verdachte. Schon die frühere Ausgabe Jaffés hätte mit dem Zusatze: epistola falsis haud caret accessionibus die Theologen warnen müssen. — Das Verhältnis der geistlichen zur weltlichen Gewalt hat eine großartige Aussprache in den Briefen Gregors II an den Bilderstürmer Leo von Isaurien gefunden. Hundertmal werden die Worte des Papstes wiederholt. Sind diese Briefe echt? Die Frage, so scheint es, ist zu verneinen; noch jüngst hat Duchesne in seiner Ausgabe des Liber pontificalis schwerwiegende Gründe für die Annahme vorgebracht, dass die jetzige Form nur eine sehr früh stattgefundene Ueberarbeitung der wirklich erlassenen Briefe sei. Jaffés Addenda führen Duchesnes Meinung an (Nr. 2180 und 2182). — Ein Privileg Leos VIII, auf einer römischen Synode vom J. 964 dem Kaiser Otto I über die Erhebung zur päpstlichen und bischöflichen Würde ausgestellt, hat den älteren Theologen und Kanonisten manche Verlegenheit bereitet. Das Kreuz im neuen Jaffé befreit sie aus der Enge. Es ist nach den Untersuchungen von Giesebrecht, Hefele und Bernheim (denen Andere beigefügt werden könnten) jetzt als gewiss hingestellt, dass es eine Fälschung ist, wenn die fragliche Urkunde den Papst Leo dem „König des römischen Reiches" für immer das Recht übergeben lässt, die Päpste zu erheben, die Bischöfe zu ernennen (ut si quis episcopatum desiderat ab eo reverenter anulum ac pastoralem suscipiat virgam), und für sich selbst, wen er wolle, zum Nachfolger zu bestellen (Nr. 3705). In Jaffés Arbeit stand das betreffende Regest noch unter den echten Urkunden, wenn es sich gleich auf eine andere Form derselben bezog und Jaffé nur den Inhalt des Actes als wahr gelten lassen wollte (Jaffé 1. Ausg. Nr. 2842; vgl. 2. Ausg. Nr. 3704). Merkwürdig, dass dieses Privileg in Folge seiner Aufnahme durch Gratian zu großem Ansehen gelangt ist.

Ebenso wie früher als echt angesehene Erlasse gegenwärtig als unecht zu gelten haben, so werden hinwieder einzelne, die man bezweifelte, hier mit Recht für genuine erklärt oder in ein höheres und ehrwürdigeres Alter, als das vielfach angenommene, hinaufdatiert. Darunter sind solche, von denen die Theologie Notiz nehmen muß.

Das berühmte Decret des Papstes Gelasius De recipiendis et non recipiendis libris (Nr. 700) wird jetzt in begründetem Anschlusse an Thiel seinen ersten Theilen nach (De spiritu sancto, De canone scripturae sanctae, De sedibus patriarchalibus) schon dem Papste Damasus (366—384) und einer römischen Synode desselben, vielleicht vom J. 382, beigelegt (Nr. 251 mit Add.). Gelasius wiederholte angeblich diese Decrete. Zu den sog. neuen gelasianischen Bestimmungen des Decretes mit der Aufzählung und Sonderung der in der Kirche circulierenden Schriften bemerkt die neue Ausgabe blos, diese Bestimmungen seien in verschiedenen Versionen vorhanden, und sagt in den Addenda, die Einwendungen von Le Roux gegen die Echtheit schienen unbegründet. Ich glaube, letzteres Urtheil stützt sich nur auf die oberflächlichen Bemerkungen von Langen gegen Le Roux und halte die Bedenken dieses Biographen des Gelasius noch immer für gewichtig. Vgl. diese Zeitschrift 8 (1884) 205. In dem ersten Hefte der Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu München, philos. Klasse, 1888 hat Joh. Friedrich ebenfalls schwerwiegende, aber nicht ganz neue Einwendungen gegen die Echtheit des gelasianischen Decretes gebracht. Es wäre nach ihm als eine Privatarbeit nach dem Jahre 533 zum Theil aus bereits vorliegendem Material entstanden[1]). — Gegen Langen wird andererseits für das Schreiben Anastasius' I an Bischof Simplician über die Verdammung des Origenismus die Echtheit in Anspruch genommen (Nr. 276 und Add. 281. Vgl. oben S. 500 Note 1). — Ebenso werden mit Thiel dem Papste Anastasius II die Ausführungen über die Christologie Nr. 747 restituiert, obgleich Jaffé dieselben mit Anderen als eine unechte Herübernahme aus Gelasius bezeichnet hatte. — Von einem bisher dem Papste Vigilius beigelegten Glaubensbekenntnisse wird wenigstens historisch mitgetheilt, dass es gegenwärtig von Duchesne dem Papste Pelagius I beigelegt werde (Add. Nr. 908). Dasselbe verbreitet sich über die Einigung der Naturen in Christo und spricht sich zu Gunsten von Theodoret und Ibas aus, was deren Person betrifft.

---

[1]) Weniger wird man Friedrich beistimmen können, wenn er den Bestandtheil des Decretes, der sich für den Ursprung des Primates aus göttlicher Gründung, nicht aus Concilienbestimmungen, ausspricht, durchaus nicht für ein Werk des Papstes Damasus gelten lassen will, als welches derselbe in letzter Zeit angesehen wird. Die Handschrift, welche er dagegen anführt, und welche nicht Damasus, sondern wieder Gelasius als Autor nennt, ist erst aus dem Ende des 7. oder dem Anfang des 8. Jahrhunderts (Delisle in Notices et Extraits des mss. XXXI 33 ss.). Außerdem bringt er gegen die damasianische Herkunft nur Beweise, welche sein Dogma, dass ein Primat damals nicht bestanden, zur Voraussetzung haben. Wenn noch zu Ennodius' Zeit um das Jahr 500 „die Theorie vom römischen Primat schwankend war", dann sind die ganzen Pontificate von Gelasius, von Leo dem Großen u. A. mit den aus ihnen erhaltenen Zeugnissen nur eine geschichtliche Interpolation.

Ich darf an dieser Stelle aus der Masse von Papstbriefen, unter welcher das Einzelne fast unsichtbar wird, noch einige für die Kirchengeschichte bedeutsamere hervorheben und mit ergänzenden Bemerkungen begleiten.

Wie oft musste nicht schon das herrliche Begrüßungsschreiben des Papstes Anastasius II an den neugetauften Chlodwig seine Rolle spielen. Dieser Glückwunsch an die beginnende katholische Nation der Franken ist eine Fabrication von Jerôme Vignier aus dem 17. Jahrhundert. Die Addenda Nr. 745 drücken sich dem Documente gegenüber zu glimpflich aus. Seit den Arbeiten von J. Havet wird nicht leicht jemand mehr an der Unechtheit zweifeln. — Noch mehr genannt und bekannt ist die Gutheißung des Papstes Zacharias zur Erhebung Pippins als Königs der Franken. Diese wird mit Recht S. 268 als Thatsache behauptet und unter Berufung auf die Regesten von Böhmer-Mühlbacher gegen Uhrig festgehalten. Es hätte in den Addenda die dieser Frage gewidmete Arbeit des Benedictiners Beda Plaine, welche in dem gleichen affirmativen Sinne entscheidet, angeführt werden können (Studien des Benedictiner- und Cistercienserordens 1886 I).

Wenn in der 2. Auflage im Unterschied zur ersten die Bullen für den vermeintlichen Metropolitansitz Lorch als Fälschung verzeichnet werden, so hat namentlich die betreffende Untersuchung von Dümmler den Ausschlag gegeben (man sehe Nrr. 2566 3602 3614 3644 8771). Für den Nachtrag kam wohl eine hierhergehörige Arbeit von P. Willibald Hauthaler zu spät, da ich sie nicht angeführt finde. Ihr Titel ist: „Die Ueberlieferung der gefälschten Passauer Bullen und Briefe" in den Mittheilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung 8 (1887) 604 ff. — Die vielerörterten Privilegienbullen Gregors I für Autun werden Nr. 1875 ff. gegen Sickel als echt in Anspruch genommen. Die Gründe für ihre Echtheit dürften in der That vorwiegend sein. — Eine der ältesten Bullen mit sog. Klosterprivilegien war ohne Zweifel die von Papst Vigilius c. 550 für ein Kloster von Arles ausgestellte (Nr. 928), von welcher wir aus dem Registrum Gregors des Großen wissen.

An neuen Urkunden, welche sich aus der sog. britischen Sammlung ergeben haben, verdienen unter kirchengeschichtlicher Rücksicht weiter hervorgehoben zu werden der von Gelasius I auf einer Synode gefällte Urtheilsspruch zwischen Faustus und Eucharistus Nr. 720 (gedruckt bei Löwenfeld Epistolae S. 11, wo übrigens quod vertebatur statt quo vertebatur zu lesen ist und ed. sec. 720 statt 496). — Das neue Schreiben des Gelasius, ebendaher rührend, womit er zwei Bischöfen eine Wittwe zum Schutze empfiehlt, ist ein wegen seines Alters schätzbarer Beweis päpstlicher Fürsorge für Verlassene (. . nichil magis convenit officio sacerdotis quam viduae inferre subsidium. Nr. 629. Löwenfeld S. 1). — Ueber die Stellung der Dreicapitelschismatiker spricht sich das Schreiben

Pelagius' I an den Comes Johannes in vortrefflicher Kürze aus (Nr. 997. Löwenfeld S. 15).

Aus dem Supplementum dürfen der Aufmerksamkeit namentlich nicht entgehen das von Amelli entdeckte Schreiben des Papstes Felix IV vom J. 530, wodurch er sich den Archidiakon Bonifatius zum Nachfolger bestimmte (Nr. 879 *a*), und die zuerst von De Rossi schon im J. 1854 veröffentlichte Synode Gregors III vom Jahre 732 (S. 742).

Nach der Musterung von Beispielen für die allseitige theologische Verwendbarkeit der Jaffé'schen Regesten ist jetzt zu einer specielleren Würdigung des Antheils jeder der drei Bearbeiter an der Neuherstellung des großen Werkes überzugehen. Leider muß sich auch hier in Folge der Natur des Werkes die zu gebende Charakteristik durch ein sprödes Material von Notizen fortbewegen. Allgemeinheiten wären dem Leser zu nichts nütze.

Der Bearbeiter des ersten Theiles der Papstregesten, F. Kaltenbrunner, hat ohne Zweifel seine Aufgabe ernst erfaßt und ganz Erhebliches beigetragen, den neuen Jaffé auf die rechte Höhe zu bringen. Allein gerade innerhalb seines Arbeitsantheiles, d. h. für die Zeit vor Gregor dem Großen, wird schon vermöge der engeren Beziehungen dieser alten Zeit zur Theologie mancher Theologe Lücken und Unrichtigkeiten entdecken. Wenn ein Theologe, freilich zugleich ausgestattet mit den Kenntnissen Kaltenbrunners aus der Diplomatik und Chronologie, die alte Zeit bearbeitet hätte, würde sicher ein größerer Fortschritt erzielt worden sein. Jetzt aber steht dieser Theil, soweit dem Ref. ein Urtheil möglich ist, hinter den beiden andern einigermaßen zurück. Der dritte, von Löwenfeld besorgte Theil ist brillant durch seine reichhaltigen Erweiterungen, während an dem zweiten, welcher von Ewald herrührt, recht vortheilhaft jene Systematik und methodische Schulung hervortritt, welche die Arbeiten dieses frühe verstorbenen Gelehrten überhaupt auszeichnen. Der erste hingegen, für Erweiterungen allerdings am wenigsten angelegt, läßt öfter erkennen, daß der Bearbeiter nicht blos kein Theologe, sondern auch kein Kirchenhistoriker und kein Archäologe ist.

Von der Nachbesserung, welche die erste Jaffé'sche Fassung mancher Regesten über dogmatische Erlasse nothwendig gehabt hätte, schweige ich. Ich vermisse Methode und Consequenz in der Behandlung ganzer Gruppen von Bestandtheilen. So wird das epigraphische Material fast nur für die Epitaphien der Päpste herangezogen und einmal, bei Marcellinus, für eine Anordnung, die wohl keineswegs

schriftlich gegeben war; es wird dagegen beiseite gelassen, wo es sich um inschriftliche Widmungen handelt, die ein Diplom an Feierlichkeit weit übertreffen. In jetzt noch bestehenden römischen Inschriften documentieren die Päpste Siricius den Abschluss und die Widmung der großen Restauration der Paulusbasilica am 18. November 390, Hilarus die Widmung der denkwürdigen Kapellen am Baptisterium des Lateran nach dem Räuberconcil von Ephesus, Sixtus III die Widmung der erneuerten Basilica Liberiana mit ihren Mosaiken usw. Alles dies wird nicht genannt. Wie viele Urkunden gibt es unter den Inschriften des Papstes Damasus, worin derselbe seine Unternehmungen in den Katakomben oder in römischen Kirchen bezeugt und dediciert! Für die Aufnahme jeder Gattung von Inschriften braucht man nicht zu sprechen und kann doch fragen, ob vorstehende Documente zu übergehen waren, nur weil sie nicht auf Pergament oder Papyrus geschrieben wurden.

Sodann die päpstlichen Constituta und die apokryphen Stücke. Der Liber pontificalis enthält Reihen von Angaben über sog. Constituta von Päpsten, bald echte, bald unechte Erlasse, welche in das neue Werk meist keinen Zugang gefunden haben. Und doch würde ihre Erwähnung aus jener Quelle dem Forscher über päpstliches Gesetzwesen erwünschte Anhaltspunkte geben und zur Aufklärung über Entstehung von manchem Falsum beitragen können. Bei den einen apokryphischen Erlassen ist auf den wirklichen Ursprung verwiesen, bei den andern fehlen solche Nachweise, auch wo sie bereits von Anderen geliefert sind. — In der Chronologie der Päpste der drei ersten Jahrhunderte ist Kaltenbrunner an den grundlegenden Leistungen von Duchesne's Ausgabe des Liber pontificalis vorübergegangen. Sie waren, da die Ausgabe für den Text zu spät kam, in den Addenda zu benützen. Aber er bleibt ruhig bei den Aufstellungen von Lipsius, deren Werth übrigens schon früher erschüttert war. Der genannte Liber pontificalis von Duchesne hat freilich auch in anderen Hinsichten dem neuen Jaffé einen kleinen Streich gespielt, und hier geräth auch Ewalds Antheil in Mitleidenschaft. Denn die Texte des Papstbuches, welche beide Bearbeiter nach Vignoli anführen, sind inzwischen vielfach durch Duchesne kritisch berichtigt worden, und ebenso werden manche bisherige Annahmen durch die Einleitungen und die Anmerkungen der vortrefflichen Publication beseitigt. Allerdings wird in den Addenda wiederholt auf Duchesne Bezug genommen, aber weitaus nicht genügend.

Wäre seine Arbeit früher erschienen, so hätte Jaffé gewiss in mancher Beziehung ein anderes Angesicht.

Sehr unvortheilhaft führt sich der ältere Regestentheil mit dem Abschnitt über den h. Petrus ein. An der Spitze wird zwar wieder mit lobenswerther Entschiedenheit am römischen Episkopate des Apostels festgehalten (..antiquissima sunt testimonia etc.). Aber es ist schon auffällig, dass Kaltenbrunner aus den von Jaffé genannten Zeugnissen dasjenige des h. Clemens von Rom (. . ἐν ἡμῖν) ausstreicht. Auffälliger ist, dass er von den apokryphischen Briefen des h. Petrus nur das Fragment Profer imaginem nennt. Am befremdendsten aber erscheint, dass er die beiden kanonischen Briefe Petri ganz übergeht und sie weder als echt noch auch (wenn er sie durchaus anders taxieren wollte) — als unecht anführt. Gründlicher lässt sich gewiss nicht zu ihrer Ausmerzung vorgehen, als ihnen nicht einmal die Unechtheit gestatten in einem Werke, das tausend unechte Urkunden sorglich verzeichnet. Und doch stützt sich die katholische Annahme ihrer Echtheit auf völlig genügende wissenschaftliche Zeugnisse. Wir können nur annehmen, dass eine bezügliche Nachtragsnotiz aus Versehen nicht zum Abdruck gelangte, da Kaltenbrunner durch katholische und protestantische Recensenten auf den lapsus aufmerksam gemacht war.

Ueber Hippolyt als Verfasser der Philosophumena und als Gegenpapst gibt es bekanntlich verschiedene Ansichten. So apodiktisch, wie es hier geschieht, den Kirchenschriftsteller mit Beidem, mit dem Werke und mit der Gegenkathedra, bedenken, das geht nicht an; das heißt in einem monumentalen Werke die mehr als fragliche Hypothese Döllingers sanctionieren. Von zwei sehr bemerkenswerthen Seiten, von Cardinal Pitra und von Duchesne, wurde gegen dieses Vorgehen der neuen Regesten Einsprache erhoben. — Ueber Pitras Bedenken betreffend die Regesten des Papstes Vigilius s. unten S. 519.

Was den von P. Ewald bearbeiteten Abschnitt Jaffé's vom Jahre 590 bis zum Jahre 882 betrifft, so ragt darin namentlich die große Briefsammlung Gregors I hervor, welche hier aus c. 900 Nummern besteht. Es ist bekannt und wurde wiederholt auch in dieser Zeitschrift erwähnt, dass der vielversprechende Gelehrte sich der vollständigen Herausgabe des Registrums (oder genauer des erhaltenen Registerauszuges) Gregors des Großen für die Monumenta Germaniae historica widmete. Leider hat er nur die Briefe der ersten vier Pontificatsjahre zum Drucke befördern können; aber von

der ganzen Briefsammlung hat er im Jaffé'schen Werke wenigstens die Regesten in der Folge der von ihm geplanten Neuordnung der Sammlung gegeben, so dass hier vom reconstruierten Registrum wenigstens der Rahmen vorliegt. Außerdem gehört in den Bereich dieser Studien seine im 3. Bande des Neuen Archivs für ältere deutsche Geschichtskunde veröffentlichte Abhandlung über das Register Gregors des Großen, ein Muster von scharfer und methodischer Durchdringung eines auf sehr verschiedener handschriftlicher Ueberlieferung basierenden Stoffes. Vgl. die Anzeige in vorliegender Zeitschrift 3 (1879) 79 ff. Die Aenderungen in der Ordnung der Briefe beziehen sich besonders auf diejenigen seit dem J. 598. Es sind bereits von Weise u. A. abweichende Meinungen über einzelne Punkte der Neuordnung geltend gemacht worden, und diese hat Löwenfeld in den Addenda angeführt; sie scheinen nicht von besonderem Gewichte zu sein. An Gregorbriefen selbst gelang es Ewald trotz emsigster Mühe nicht, erheblich Neues beizubringen. Bei ihm wie bei Kaltenbrunner rühren die Vermehrungen für einzelne Päpste vielfach aus der britischen Sammlung her. So bei Papst Honorius, dessen Briefe um fünf reicher geworden sind, dessen Regesten in unserem Werke aber immer noch nicht ganz genau mit dem Briefinhalte übereinstimmen[1]). So auch bei Papst Johann VIII, welcher gegenwärtig mit seiner allseitigen starkmüthigen Thätigkeit etwas mehr als früher hervortritt.

Ewald zeigt sich um die Eintragung des einschlägigen epigra-

[1]) Die Theologen dürfen sich beschweren, dass der dogmatischen Stellung des Papstes Honorius Unrecht geschieht, wenn im Regest Nr. 2018 über sein erstes Schreiben an Sergius die Worte unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi ohne allen Zusatz aus dem Context herausgehoben werden; so wird nicht ersichtlich, in welchem Sinne Honorius den verfänglichen Ausspruch gethan hat, während doch der Brief selbst zeigt, dass er nicht monotheletisch lehrte oder dachte. Nicht weniger gegründete Einwendungen ergeben sich gegen Nr. 2118, wo Papst Honorius in Leos II Brief an den Kaiser scheinbar verurtheilt wird, weil er profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est. Es wurde doch oft genug gezeigt, dass nach der richtigeren griechischen Fassung des Briefes die Verurtheilung, wenigstens durch Leo, blos wegen Fahrlässigkeit im Eintreten für den Glauben geschieht. Der lateinische Text ist eine mangelhafte Rückübersetzung aus der griechischen Uebertragung. — In beiden Fällen rührt die mangelhafte Form des Regestes noch von Jaffé her. Die Fälle zeigen aber allein schon, dass die Theologen den Regesten nicht blindlings trauen sollen. Möchten nur viele zur Controle und zur Verbesserung mitwirken, zumal die Herausgeber selbst um wissenschaftliche Beisteuern ersuchen.

phischen Materials eifriger als Kaltenbrunner bemüht. Es fehlt aber auffälliger Weise bei dem ersten und bei dem letzten der von ihm behandelten Päpste jegliche Notiz über deren Grabschriften, und doch sind die Epitaphien Gregors I und Johanns VIII bekannt genug. Bei der inschriftlichen Anordnung Leos III für die Paulusbasilica Nr. 2535 ist die Bemerkung unterblieben, daſs es sich hier um eine Inschrift handelt. Bei der Schenkungsinschrift Gregors I Nr. 1991 wird ein unrichtiger Ort angegeben. Beide sind auf einem der Klostergänge zu St. Paul eingemauert. Bei ihnen, wie auch bei der Inschrift Gregors III Nr. 2254, war für die Texte vor allem das Werk von Nicolai über die genannte Basilica zu citieren. Ausgelassen ist die Inschrift Agapets II, welche gleichfalls noch bruchstückweise in S. Paolo erhalten ist und eine Confirmationsbulle des Klosters trug, die im Bullarium Casinense tom. II Constit. 112 pag. 109 erwähnt wird. Von der inschriftlichen Bulle Gregors VII zu S. Giovanni e Paolo zu Rom Nr. 5292 handelt De Rossi in seinem Bullettino 1873[1]).

[1]) Ich füge noch folgende kleine Verbesserungen für den von Ewald behandelten Theil bei. Die Stelle von Martin I über die Verwaltung des römischen Stuhles bei Abwesenheit eines Papstes (Suppl. Nr. 2077 α) muß entfallen, weil sie nur eine Wiederholung seiner Aeußerung in Nr. 2079 an Theodorus von Byzanz ist. — Die Fassung der Entscheidung Sergius' I Nr. 2136 ist nicht verständlich; Taufe und Weihe sollten doch nicht an einem getauften Priester wiederholt werden. — Es fehlt bei Marinus II die von Duchesne erwähnte (Lib. pont. 256 Nr. 11) und jetzt im Registrum von Tivoli (Bibl. dell' accad. stor.-giuridica VI) abgedruckte Bulle. — Der Papst, welcher von Kaiser Phokas die feierliche Anerkennung des Primates erhielt, ist nicht Bonifaz IV, sondern ganz unfraglich Bonifaz III. Die Correctur in den Addenda hätte sich hierüber entschiedener ausdrücken müssen. Das Buch der Päpste, Beda und Paulus Diaconus sind durchschlagende Zeugen. — Nach Nr. 1999 ist ein gleiches Schreiben ad clerum etc. beizufügen; vgl. Migne PL 80, 104. — Bei den Citaten Nr. 2017 Hist. patriae monum. Chart. muß es heißen I, 4 und Nr. 2053: I, 5. — In Nr. 2014 ist Georgio in Gregorio zu verändern. — Nr. 2038 ist ohne Zweifel an das Ende des Jahres 637 anzusetzen. — Nr. 2035 ist zwar aus Deusdedit wiederholt, beruht aber bei diesem höchstwahrscheinlich auf der falschen Voraussetzung eines damaligen Besitzrechtes des Heiligen Stuhles auf Neapel. — Nr. 2050 wäre laut dem Texte als decretum propositionis zu bezeichnen. — Nach Nr. 2051* ist aus Nr. 2049 ein analoges Schreiben an Sericus und Martinus einzusetzen. — Bei dem (eher interpolierten als unechten) Schreiben Nr. 2059 an Amandus von Tongern muß im Regest der wichtige Auftrag betreffend die Abhaltung von Concilien genannt werden. — Ebenso ist im Regest Nr. 2121 die von Leo II an den Comes Simplicius gerichtete Bitte um weltliche Hilfe zur Durchführung des

Der dritte und letzte Theil der Regesten, welche S. Löwenfeld bearbeitet hat, ist bei weitem der umfangreichste; er geht allein von Nr. 3387 bis Nr. 17679. Man stelle sich den entsetzlich ausgedehnten und in tausend Bänden zerstreuten Stoff vor, der zu beherrschen war, dazu den vielfach so kleinlichen und minutiösen Inhalt von endlosen Urkunden rein localer Bedeutung, und man wird der enormen Hingebung und Geduld des Herausgebers warme Anerkennung entgegenbringen müssen. Welch eine Flut allein von fast gleichlautenden Privilegienbullen! Deren, die mit der Formel Religiosam vitam eligentibus beginnen, sind laut dem Verzeichnisse der Initia in diesem Theile nicht weniger als 484, der nach dem Formular Justis petentium desideriis anfangenden sind 490. Also gewiss ansehnliche Vorläufer jener Privilegienbullen, wie sie im 13. Jahrhundert noch häufiger vorkommen, und wie sie die jener Zeit gewidmeten Papstregesten von Potthast, dem Fortsetzer Jaffé's, auf langen Seiten ausfüllen.

Aber auch eine große Zahl theologisch sehr wichtiger Briefe und Entscheidungen ist unter diesen Massen von mehr geringfügigem Inhalte eingestreut. Statt hiehergehöriger Beispiele (die sich ja von selber verstehen bei dem beständigen Kampfe der Päpste wider Häresie und Irrthum, bei ihrer häufigen Abhaltung von Concilien, bei dem engen Zusammenhang der von ihnen behüteten Disciplin mit dem Dogma) sei allein auf das Auftreten des bekannten Theologen Jakob Lainez auf dem Concil von Trient verwiesen. Für die von ihm vertheidigte Ansicht der alten Schule, dass die Jurisdiction

Concilienbeschlusses zu ergänzen. — Das Schreiben Nr. 2063 geht nicht blos an den Clerus von Carthago sondern an die ganze Christenheit des lateinischen Africa. — Nr. 2119, nach Spanien gerichtet, bietet ohne Zweifel nur ein Muster der vielen anderen Schreiben, welche in gleichem Wortlaute (tractoria, vgl. Nr. 2122 und Migne 96, 416) unter Mittheilung der Beschlüsse des VI Concils an alle abendländischen Kirchenprovinzen gegangen sein werden. Der Papst bietet übrigens Abschriften der Concilsacten nur für den Fall an, dass man solche ausdrücklich begehre. — Das berühmte Schreiben Gregors I an Augustinus in England mit den Antworten auf elf Anfragen Nr. 1843 wird von Ewald als dubiae fidei bezeichnet. Da es schon bei Beda vorkommt, und zwar als Resultat einer von St. Augustin nach Rom geschickten Gesandtschaft, da es ferner im römischen Scrinium niemals vorhanden war, so empfiehlt sich die Annahme, dass es einfach eine Bearbeitung jener Notizen ist, welche die beiden Gesandten nach Hause zurückbrachten, nachdem sie von dem damals sehr kranken Papste, wie berichtet wird, nur einen kurzen, vielleicht blos mündlichen Bescheid erhalten hatten.

der Bischöfe vom Papste ausgehe, brachte er Stellen aus mannigfachen päpstlichen Erlassen der Zeit vor Innocenz III. Gleich tüchtig in speculativen wie in positiven Studien, konnte er sogar aus dem Archiv der Kirche von Monreale eine Bulle Clemens' III heranziehen, welche erst in unseren Tagen von Pflugk-Harttung vollständig gedruckt wurde. (Man sehe meine Ausgabe der Disputationes Tridentinae von Lainez I 109 125 270 383 und Jaffé 2. Ausg. Nr. 16 205 16 206 16 335). Niemand wird jedoch den Theologen zumuthen, sich aus diesem allzu umfangreichen Theile von Jaffé ihr Material erst herauszusuchen; es wäre fast unmöglich; aber nachdem es anderweitig gefunden ist, mag es bei Jaffé verificiert werden.

Uebrigens bietet sich ein tiefer theologischer und historischer Einblick in das Wesen des mittelalterlichen Pontificates, wenn man die geordneten Regesten eines besonders hervorragenden Papstes, wie zB. diejenigen Gregors VII, auch nur im Werke Jaffé's durchgeht. Welche Klarheit und Consequenz in der Vertretung und Verwirklichung der höheren Gedanken der Religion auf allen Gebieten des Lebens, welche imposante Allseitigkeit des Waltens! Die Briefe Gregors VII lassen sich wegen ihrer verhältnißmäßig kleineren Zahl noch einigermaßen in dieser Sammlung überschauen. Es sind jetzt 549, während es in der ersten Auflage 459 waren. Die Ueberlieferung derselben beruht durchweg auf jenem alten Auszuge des Urregistrums, welcher gegenwärtig noch im Vaticanarchiv vorhanden ist. Es ist nach Löwenfeld das nämliche auszügliche Registrum, von welchem Cardinal Deusdedit für seine Collectio canonum ein Exemplar benützt hat. Von der Anordnung der Briefe in diesem kleineren Registrum ist Löwenfeld aus gutem Grunde nicht abgegangen.

Reichlicher als Gregor VII konnte in den neuen Regesten der große Papst Alexander III mit bisher unbekannten oder übergangenen Briefen bedacht werden. Seine Documente sind von 2250 auf 3899 gestiegen. Ein inhaltlich wichtiges Contingent hiezu hat das Registerfragment von Cambridge geliefert. Die in diesem enthaltenen Briefe lassen die Ereignisse nach dem Frieden von Venedig bestimmter ans Licht treten, wie dies Löwenfeld in den „Forschungen zur deutschen Geschichte" Bd. 25 H. 3 dargelegt hat. Die Texte derselben hat er zugleich mit anderen Papsturkunden in der unten S. 524 anzuführenden Sammlung abgedruckt.

Daß in den Regesten manches übersehen und manches fehlerhaft gegeben ist, darf bei der Massenhaftigkeit des zerbröckelten Materials als ganz unvermeidlich gelten[1]).

Die Arbeit von Löwenfeld für den dritten Theil von Jaffé war nicht blos schwieriger wegen des anschwellenden Umfanges der Regesten, sondern auch wegen der Cardinalslisten und wegen der Verzeichnisse über die Aussteller, für welche die Notizen hier in viel größerer Fülle sich ergeben als im vorausgehenden Theile. Zudem nahm der Herausgeber die Mühe auf sich, das Vorhandensein von Originalen und Facsimile's an den betreffenden Orten anzugeben, nur daß in letzterer Hinsicht die Specimina chartarum Rom. pontificum von Pflugk-Harttung (145 Tafeln mit Schriftabbildungen) statt an jeder einschlägigen Stelle citiert zu werden, mit einer einmaligen allgemeinen Anführung in der Vorrede bedacht sind. Endlich hatte Löwenfeld die Nachträge für Ewald, der unversehens aus dem Leben abberufen war, mitzubesorgen, nicht minder den Index der Anfänge und die Concordanz der Nummern beider Ausgaben, so daſs es gerechtfertigt ist, wenn Wattenbach in seiner einleitenden Bemerkung rühmt: Totum diei pondus sustinet Samuel Löwenfeld.

---

[1]) In den Papstregistern des 13. Jahrh., welche gegenwärtig von der École de Rome herausgegeben werden, tauchen wiederholt Bestätigungen von älteren päpstlichen Documenten auf mit deren wörtlicher Anführung, welche bei Löwenfeld nicht vorkommen. Im 1. Jahre Bonifaz' VIII Col. 12 Nr. 25 wird eine Bulle von Gregor VIII genannt. Die ebenda Col. 157 Nr. 444 angeführte Bulle von Alexander III für den Prior von Canterbury wird wohl mit Jaffé 2. Ausg. Nr. 13722 identisch sein, weist aber den vollen Text und ein näheres Datum auf. — Hinter Jaffé Nr. 8708 ist die Urkunde Lucius' II an die Frangipani vom 22. Januar 1145, welche Carlo Fea Dei diritti del principato sugli antichi edifizi publici, Annotazioni p. 28 aus Panvinios hds. Geschichte der Frangipani abdruckt, zu ergänzen. — Zu Nr. 7312 bei der Bulle Honorius' II für das ptochium Lateranense ist der Druck von Corvisieri in der Ztschr. *Il Buonarotti* 1870 p. 78 zu citieren. — Von Alexander II bringt eine übergangene Bulle *Moretti,* Ritus dandi presbyterii (Roma 1741) p. 354. Sie rührt aus dem Archiv der Kirche St. Maria Trastevere zu Rom und ist blos datiert a. 2° pontificatus. — Eine im vorigen Jahre erschienene Schrift, welche möglicherweise Ergänzungen bringt, ist diejenige von Chaix de Lavarène, Monumenta pontificia Arverniae, IX—XII siècle, Clermont-Ferrand, chez Thibaud, 1887. Eine längere Abhandlung von Batiffol im 1. Heft der Römischen Quartalschrift 1888 führt ungedruckte Bullen der italienischen Basilianer an.



Man wird katholischerseits gegen das Werk nicht das geringste Bedenken wegen des Umstandes tragen, dass es von akatholischer und theilweise von israelitischer Seite herrührt. Auf diesem neutralen Gebiete der Urkundenforschung ist jeder willkommen, der solide Resultate bringt. Zwar empfand selbst der Protestant J. F. Böhmer ein Mißbehagen, als er von dem bevorstehenden Erscheinen der Papstregesten des Juden Philipp Jaffé hörte[1]); er äußerte sich: „So etwas sollten Katholiken leisten; dass sie es nicht thun, mag entschuldigt werden damit, dass man ihrer Kirche in Deutschland allenthalben ihr Vermögen genommen hat und dass die Steuern, welche sie zahlen, überall von akatholischen Regierungen eingenommen werden, außer von zweien" (Leben und Briefe hg. von Joh. Janssen 1, 213). Allerdings „zur Ehre der Kirche", wie Böhmer am nämlichen Orte sagt, wäre die Herausgabe durch einen Katholiken gewiss gewesen. Da sie aber durch einen solchen nun einmal nicht geschah, so sei „zur Ehre der Kirche" das große Werk von Katholiken wenigstens getreu und dankbar benützt und wo möglich auch weitergefördert. Es ist nicht das erstemal, dass ein sehr nutzreicher Anstoß zur Verbesserung unserer theologischen Arbeiten (und diese habe ich zunächst im Auge) von außen her, durch Männer, die nicht zur Kirche gehören, gekommen ist.

Theologische Werke würden sich auch nicht verunzieren, wenn sie für die Zukunft geradezu als Sitte einführen würden, bei den Beweisen aus päpstlichen Briefen oder Entscheidungen das Citat der betreffenden Nummer von Jaffé beizufügen. Dies Citat würde ohne weiteres zur Legitimierung des angeführten Schreibens dienen, und es gäbe zugleich unter Ersparung jeder anderen Verweisung auf Bücher, die das Schreiben enthalten, dem Leser das Mittel an die Hand, das Schreiben in drei oder vier Büchern nachzuschlagen. Ich kann mir nicht denken, dass zB. Jakob Lainez, das Muster der Theologen, ungehalten wäre, wenn er in der obengenannten Ausgabe seiner Disputationes Tridentinae den modernen Namen Jaffé, ja die Namen Hinschius, Friedberg usw. unter seinen päpstlichen Beweisstellen erblickte, vorausgesetzt nämlich, dass er zugleich in den Noten sich davon überzeugen würde, wie viele seiner Texte aus Pseudoisidor und Gratian durch unparteiische

---

[1]) Jaffé, aus einem jüdischen Hause im polnischen Osten stammend, trat zu Berlin 1868, zwei Jahre vor seinem unglücklichen selbstherbeigeführten Lebensende, zum Protestantismus über.

Forschung der neueren Zeit eine heilsame Correctur erfahren haben. Die Wahrheit und nur die Wahrheit wollte ja auch er; und für seine theologischen Sätze brauchte er gewiss nicht besorgt zu sein, da deren patristisches Fundament auch ohne jene Stellen noch immer ein ausgedehntes und festes ist.

3. Thiel und Cardinal Pitra. Während die Arbeiten von Jaffé und seinen neuen Herausgebern nur Auszüge und Uebersichten von päpstlichen Schreiben darbieten, enthalten die weiter zu betrachtenden Werke wiederum, wie die obigen Bullarien, die ganzen Texte. Sie geben dieselben, das sei gleich hier gesagt, im allgemeinen ungleich besser als die Bullarien, was schon daraus erklärlich wird, dass die zu nennenden Sammlungen sich blos mit beschränkten Gruppen von Documenten kritisch befassen. Wenn irgendwo, dann hat hier Arbeitstheilung ihre Vortheile.

Die Epistolae Romanorum pontificum genuinae von A. Thiel, längst ehrenvoll bekannt und in der positiven Theologie mit Vortheil benützt, bilden eine Fortsetzung der ältesten Papstbriefe, welche der Mauriner Petrus Coustant im J. 1721 erscheinen liess[1]). Beide Werke zeigen, dass unter einigermaßen günstigen Umständen der katholische Clerus in der Hervorbringung tüchtiger kritischer Schöpfungen nicht zurückbleibt. War Coustant in seiner Ausgabe, die als Ganzes bis heute noch nicht überholt ist, nur bis zum Regierungsanfang Leos des Großen (440) gelangt, so führt Thiel, mit Ueberschlagung der von den Brüdern Ballerini kritisch

---

[1]) Epistolae Romanorum pontificum et quae ad eos scriptae sunt . . usque ad Innocentium III . . Studio et labore *Petri Coustant* O. S. B. . Tomus I ab anno 67 ad annum 440. Parisiis 1721. fol. Das Jahr des Erscheinens war das Todesjahr des Herausgebers. Mehr als der erste Band erschien nicht. Das Werk, bis auf Innocenz III wirklich durchgeführt, wäre ein Jaffé in vollen Texten gewesen, da auch Jaffé bis zu dieser Zeitgränze geht. Die Durchführbarkeit der enormen Unternehmung ist eine andere Frage. — Thiel hat die bescheidenere Aufgabe gewählt, die der Titel angiebt: Epistolae Rom. pont. et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilaro *usque ad Pelagium II* . . recensuit et edidit *Andreas Thiel* . . in facultate theol. lycei regii Hosiani Brunsbergensis prof. Tomus I ann. 461—523. Brunsbergae, Peter, 1868. XL und 1006 S. 8. Leider ist aber auch dieser beschränktere Zielpunkt, Pelagius II († 590), von Thiel nicht erreicht worden, und seitdem der hochwürdige vielseitig verdiente Verf. auf den Bischofsitz von Ermeland erhoben worden, besteht wohl noch weniger Aussicht auf den Abschluß seines Werkes.



edierten Briefe Leos, den Faden der päpstlichen Schreiben in exacter quellenmäßiger Ausgabe weiter bis Papst Hormisdas († 523) einschließlich. Thiel konnte die im Vatican bewahrten Vorarbeiten Coustants für diese Zeit benützen, arbeitete aber die Texte wesentlich selbständig nach den ältesten und besten Handschriften aus, und nur bei einigen wenigen Partien, wo ihn seine Hilfsmittel verließen, wie zB. bei Bestandtheilen aus der Collectio Arelatensis, legte er unter Controle mit anderen vorhandenen Texten den Wortlaut der Coustant'schen Vorarbeiten zu Grunde.

Ueber die Einrichtung der Thiel'schen Ausgabe sei für Nichtkenner des Buches nur folgendes bemerkt. Nach einer längeren Einleitung über die handschriftlichen Quellen legt der Herausgeber in einem ersten Theile Rechenschaft über die kritische Bearbeitung jedes einzelnen Briefes ab sowie über die Einreihung seines Inhaltes in die Zeitgeschichte; es ist eine Uebersicht zum ganzen Bande, worin er die chronologische Ordnung der Briefe befolgt. Dann gelangen diese selbst zum Abdruck, von kritischen und historischen Noten begleitet und am Anfange jedes neuen Pontificates durch einen kurzen Lebensabriß des betreffenden Papstes eingeführt.

Die theologische Verwerthung, zu welcher diese treffliche Sammlung sich eignet, springt von selbst in die Augen, wenn man die tiefgreifenden dogmatischen Bewegungen jener Zeit beachtet, denen die hier vereinigten Schreiben zum großen Theile entstammen. Man gewahrt in ihnen die gewaltige Geistesanstrengung, die es nach dem Concil von Chalcedon noch kostete, bis die Häresie der Monophysiten überwunden war. Vor allem tritt die christologische Lehre in den Gedankenkreis dieser inhaltreichen und oft auch formell ausgezeichneten Schreiben, aber auch andere Lehrpunkte erhalten eine beachtenswerthe Entwickelung. Wenn in den Briefen des Papstes Simplicius an Acacius von Ct. und an die Kaiser Basiliscus und Zeno die Christologie durchweg den Hintergrund bildet, wenn unter Felix III bei der Verdammung des Acacius die christologischen Themata wiederum den Kampfgegenstand bilden, so wendet sich der Papst Gelasius I, als plurium destructor haeresium von Nikolaus dem Großen gerühmt, nicht blos gegen die christologischen Häresien, sei es in gelegentlichen Briefen, sei es in größeren Abhandlungen[1]), sondern auch gegen die pelagianische Lehre, welche

[1]) Man sehe seinen Tractatus de duabus naturis in Christo bei Thiel S. 530 ff. Nestorianer und Eutychianer werden darin hauptsächlich mit griechischen Traditionszeugnissen bekämpft.

er mit gelehrter Erörterung in einem Tractatus[1]) und mit auctoritativer Zurückweisung in Erlassen bekämpft. Zugleich entwirft er mit kräftigen Zügen ein Bild von den Rechten und der Stellung des römischen Bischofs, läßt das Verhältnis der übrigen Bischöfe und speciell der Patriarchen zum Primate mit theologischer und historischer Schärfe hervortreten, und führt in seinen vielen disciplinären Anordnungen Einzelheiten des damaligen Kirchenlebens vor, welche für den Theologen von großem Interesse sein müssen. Auch des h. Gelasius Nachfolger Anastasius II, Symmachus und Hormisdas treten in ihren bei Thiel vorhandenen Schreiben in vielfacher Beziehung als Vertheidiger der Reinheit von Lehre und Kirchenzucht auf. Nachdem sich in den römischen Entscheidungen das theologische Axiom bewährt hat: prima Petri apostoli sedes .. non habens maculam neque rugam nec aliquid hujusmodi[3]), gipfelt schließlich die Anerkennung der christlichen Welt gegenüber der Lehrerin, die den Orient aus der Häresie gerettet hat, in den überall unterschriebenen Worten der Formel von Papst Hormisdas: sedes apostolica, in qua est integra et verax christianae religionis et perfecta soliditas[4]).

Mit Coustant und Thiel ist leider die Serie kritisch und vollständig herausgegebener Papstbriefe der ältesten Zeit auch schon beendigt. Fragt man, wo für die Zeiten nach Hormisdas und sodann durch das Mittelalter hin die Papstbriefe in Sammelwerken am besten zu consultieren seien, so ist für die Periode von Hormisdas bis Gregor I auf Mansi und Labat zu verweisen. Mansi, der gelehrte Ordensgeistliche von Lucca, begleitet den Forscher auch durch das ganze Mittelalter. Er hat in seiner Conciliensammlung, bekanntlich bis jetzt der besten und reichhaltigsten von allen, den Papstbriefen im allgemeinen alle jene Sorgfalt zugewendet, welche seine immense Unternehmung ihm gestattete. Von dem Mauriner Labat dagegen erschien drei Decennien nach dem Beginn von Mansis Publication ein Folioband über Concilien Galliens, in welchen auch päpstliche Briefe aufgenommen sind. Das durch die französische Revolution unterbrochene Werk reicht aber nur bis zum Jahre 591.

---

[1]) Tractatus contra Pelagianos, Thiel S. 571 ss. [2]) Thiel 321 324 325. [3]) Damasianischer Theil des sog. Decrets De libris recipiendis, bei Thiel S. 455. [4]) So nach Thiel 795 die Fassung dieser in den Decreten des Vaticanischen Concils wiederholten Stelle.



Für das Pontificat Gregors des Großen, seit 590, wird hoffentlich Ewalds bereits in Vorarbeiten vorliegende Registeredition doch noch vollständig erscheinen. Die durch den Druck bisher veröffentlichten vier ersten Jahre[1]) machen wegen der Solidität der Arbeit das Verlangen nach dem Folgenden um so mehr rege. Bis ein Fortsetzer aus Ewalds Papieren das bereits Gelieferte ergänzt, muß man sich mit der Ausgabe von Gregors Briefen bei den Maurinern oder bei Gallicciolli begnügen.

Die folgende Zeit des Mittelalters findet man, was Papstbriefe anbelangt, ebenfalls nur entweder durch Einzelwerke über besondere Päpste und besondere Perioden oder durch Analektenwerke mit zerstreuten Inedita vertreten, woferne man nämlich von den Bullarien und von Mansi nebst seinen Collegen unter den Concilienherausgebern absieht. Die hierhergehörigen Publicationen von Muratori, Baluze, Jaffé, Horoy, Theiner, Pressutti, Rodenberg, Hauthaler, Berger und vielen anderen können nicht im einzelnen genannt werden.

Die Patrologie von Migne hat durch Wiederabdruck mehrere obiger Sammlungen, soweit sie bei ihrem Erscheinen schon bestanden, in sich aufgenommen. Aus der ältesten Zeit geben bei Migne Coustant und die Brüder Ballerini ihre Arbeiten für Papstbriefe wieder, nicht aber ohne dass sie gegen kleine Entstellungen durch den Setzer zu protestieren hätten. Von den wichtigeren Papstbriefen bis Leo I einschließlich hat P. Hugo Hurter S. J. in seinen Opuscula ss. Patrum t. 17 18 25 26 einen bequemen Abdruck mit theologischen Anmerkungen geliefert. Auch die von Wenzlowsky gelieferte deutsche Uebersetzung ausgewählter Briefe der alten Päpste in der Kemptener „Bibliothek der Kirchenväter" ist mit Recht geschätzt; sie bietet in den Bemerkungen über die Herkunft unechter Bestandtheile mancherlei gute Anhaltspunkte.

Unter den Analektenwerken der letzten drei Jahre, welche mit Inedita größere Perioden bereichern, sind zuerst zu nennen die Analecta novissima des Cardinals Pitra[2]). Mit diesem Werke

---

[1]) Gregorii I Papae Registrum epistolarum. Tomi I Pars I. Liber I—IV. Edidit *Paulus Ewald*. Berolini, apud Weidmannos, 1887. (Mon. Germ. hist. Epistolarum I 1). [2]) Analecta novissima, Spicilegii Solesmensis altera continuatio. Tom. I. De epistolis et registris Romanorum pontificum disseruit *Joannes Bapt. Cardinalis Pitra* . . S. R. E. Bibliothecarius. Typis Tusculanis 1885.

hat der Kirchenfürst eine Fortsetzung seiner früheren Sammelpublicationen begonnen, welche wiederum viel Vortreffliches zu bringen verspricht. Aus dem Inhalte des bis jetzt erschienenen ersten Bandes berührt den Gegenstand dieser Abhandlung zuvörderst die lange, nicht weniger als die Hälfte des Bandes füllende französische Dissertation des hochw. Herausgebers über „die Briefe der Päpste" (1 — 312). Da aber in dieser Dissertation mehr das päpstliche Brief- und Kanzleiwesen nach seiner historischen und diplomatischen Seite sich entwickelt findet, ohne daß Textveröffentlichungen gemacht werden, so dürfen wir diesen Theil übergehen, wollen aber die sorgfältige Studie über einen der hervorragendsten Factoren mittelalterlicher Geschichte allen Forschern empfehlen. Es folgen in dem Bande unter dem Titel Mélanges verschiedene Arbeiten, u. a. eine von Coustant mit Mopinot und Durand zusammen verfaßte Abhandlung über die Geschichte des Papstes Vigilius. Diese Abhandlung wird in Verbindung mit Aeußerungen des hohen Herausgebers über Jaffés Regesten weiter unten Anlaß geben zu einigen Ausführungen über theologische Schriftstücke von Vigilius. Es schließt sich als dritter und letzter Theil an der Abdruck von 115 bisher ganz oder theilweise unbekannten Papstbriefen von Hilarus, bezw. Anastasius I bis Honorius IV († 1287). Auf die Zeit von Innocenz III entfallen davon sieben, und für die gleiche Periode treten diesen sechs andere an verschiedene Päpste gerichtete Schreiben zur Seite.

Außer dem Briefe des Papstes Anastasius (s. oben S. 499) beansprucht eine besondere theologische Bedeutung der Brief des Papstes Paschal I (817 — 826) an Leo den Armenier, welchen Card. Pitra S. 469 aus seinem älteren Werke Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta in Erinnerung bringt, nachdem er in der neuen Ausgabe der Jaffé'schen Regesten, wenigstens im Körper derselben, übergangen war (jetzt in den Addenda Nr. 2552 *a*). Das Schreiben gehört zu den vornehmsten dogmatischen Darlegungen über die Gründe der katholischen Bilderverehrung, die wir besitzen, nur ist es leider nicht ganz vollständig erhalten und blos in griechischer Uebersetzung bekannt.

Unter Gregor VII wird von Card. Pitra der Wortlaut des von Robert Guiscard dem Papste geleisteten Treue- und Lehensschwures nach seiner ältesten Fassung aus einem Ms. des römischen Paulsklosters vorgelegt. Die aufgenommenen Briefe Innocenz' III sind meistens bisher übergangene Bestandtheile seines Registrums, und unter denselben ragt der zwölfte hervor, indem er einerseits

mit der Anerkennung des zweitobersten Ranges der Kirche von Constantinopel den inzwischen geschehenen Abschluss des jahrhundertelangen Streites mit Rom hervortreten läßt, andererseits aber gelegentlich der von Innocenz gegebenen Vorschriften für die dortige Patriarchenwahl nachdrücklich an die oberste Vollgewalt des apostolischen Stuhles erinnert[1]).

Card. Pitra faßt mehrere Resultate zusammen, welche sich nach ihm aus Coustants und seinen eigenen Ausführungen über Vigilius für die Verbesserung der betreffenden Regesten dieses Papstes bei Jaffé, die damals bereits in der zweiten Auflage vorlagen, ergeben (S. 465). Es darf einigermaßen Erstaunen erwecken, wenn man daraufhin in den Addenda des neuen Jaffé, statt das von Card. Pitra Beigebrachte gewürdigt zu finden, nur die Worte liest: Pitra .. vehementer invehit [sic] in eos qui epistolam n. 909 et n. 920 921 926 a Vigilio scriptas esse censent, worauf dann einfach auf Hefele und auf Duchesne verwiesen wird. Ich halte es dagegen für recht wohl der Mühe werth, dass die Ansichten des Cardinals, die er mit aller Würde vorträgt, in Erwägung genommen werden. Weder ihm noch Anderen kann es sich darum handeln, den vielangegriffenen Papst Vigilius ein für allemal zu vertheidigen; es ist ihm auch nicht unbekannt, dass manche Theologen, die päpstliche Unfehlbarkeit angegriffen wähnend, hierin viel zu weit gegangen sind[2]). In Bezug auf das erste, zweite und dritte der obigen Documente, glaube ich, darf man dem Urtheile des Cardinals, dass sie unecht seien, recht wohl beistimmen und von dem Regestenwerke fordern, dass es dieselben als solche (oder mindestens als sehr zweifelhaft) bezeichnet hätte.

Das erste Document ist der Brief, welchen Vigilius laut der Mittheilung seiner bitteren Gegner, nachdem er, allerdings in sehr bedenklicher

[1]) .. Constantinopolitana ecclesia primum locum obtinet post Romanam, et antistes ipsius a Romano pontifice est secundus. Und vorher: Apostolica sedes, quae mater est ecclesiarum omnium et magistra, nulli prorsus injuriam facit, cum utitur jure suo, nec minores ecclesiae in suum debent praejudicium allegare, cum quidquam in eis ex collata sibi potestate disponit, utpote quae sic vocavit alios in partem sollicitudinis, ut sibi reservaret in omnibus plenitudinem potestatis.

[2]) Coustant fällt folgendes Urtheil über das Schwanken des Papstes Vigilius: Si quis ex rerum a Vigilio gestarum superficie judicare velit, ab omni levitatis et inconstantiae aliena hujus pontificis agendi ratio non videbitur; at cum eodem animo (licet alia aliis temporibus egerit) et constanti servandae aut instaurandae pacis voluntate gessisse se semper contendo. (Bei Card. Pitra S. 416). Die Gleichheit dieses Strebens kann zugegeben und doch die Ungleichheit und Unbeständigkeit der Mittel getadelt werden.

Weise, zur Papstwürde gelangt war, den Häuptern der monophysitischen Häresie im Orient gesendet hätte, um ihnen seine Lossagung vom Concil von Chalcedon anzukünden. Dem innerlich unglaubwürdigen und formell bedenklichen Schreiben fehlt auch die äußerliche Beglaubigung. Hefele nimmt die Echtheit keineswegs in Schutz und Duchesne spricht sich eher dagegen aus (Revue des quest. hist. 1884 II 373).

Die Einwendungen gegen Nr. 920 und 921, worin Vigilius dem Kaiser und der Kaiserin im J. 547 die Verwerfung der drei Capitel verspricht, beruhen vor allem auf dem Umstande, dass das VI ökumenische Concil diese Schreiben aus den Acten des V Concils entfernen ließ als eine gefälschte und mit einem monotheletischen Zusatz ausgestattete Einschmuggelung. Man kann ja zugeben, dass die Briefe, von dem monotheletischen Zusatze abgesehen, der Stellung ganz entsprechen, wie sie Vigilius zur Zeit ihrer angeblichen Abfassung einnahm (Hefele, CG² 2, 857); aber gerade diese Stellung des Vigilius legt im Zusammenhang mit Obigem die Vermuthung nahe, dass der Falsarius künstlich an sie anknüpfte. An der nämlichen Stelle der Acten des V Concils stand auch der rein aus der Luft gegriffene Brief des Mennas, den das VI Concil ebenfalls beseitigte. Schon die Brüder Ballerini haben mit guten Gründen die Unechtheit von Nr. 920 und 921 dargethan.

Es bleibt Nr. 926, das eidliche Versprechen von Vigilius an Justinian vom 15. August 550, auf die Verwerfung der drei Capitel hinzuarbeiten. Hier scheinen die Gründe, wegen deren Card. Pitra die Urkunde angreift, allerdings nicht überzeugend. Er sagt, der Papst könne nicht zugleich das gegen die Capitel gerichtete Judicatum zurückgenommen und diese Versprechungen gegeben haben. Allein mit der Zurücknahme des Judicatum ist auf Seiten des Papstes die Hoffnung immerhin vereinbar, dass auf einem Concil unter Vertretung beider Kirchenhälften die lateinischen Bischöfe sich zur Verwerfung bewegen ließen, was in der That ein beruhigender Ausgleich der Streitfrage gewesen wäre.

Die Stellung, welche Card. Pitra gegenüber Nr. 922 einnimmt (es sind Fragmente des Judicatum von Vigilius gegen die drei Capitel), ist in den Addenda ganz übersehen. Hier wird man ebenfalls, so scheint mir, von dem hohen Auctor abweichen müssen, insoferne er Zweifel gegen die Echtheit erhebt, ja die Unechtheit als erwiesen hinstellt[1]). Er scheint das erste Fragment besonders im Auge gehabt zu haben; dieses aber wird im V Concil als echt verlesen und entspricht dem sonst bezeugten Sachverhalte. Die anderen fünf Fragmente hat Hefele meines Erachtens mit Sicherheit in dem zweifellos echten Constitutum von Vigilius nachgewiesen (aaO. 823 f.). Da Cardinal Pitra übrigens einräumt, dass Vigilius zur Zeit der Ausfertigung des bezweifelten Judicatum in der

[1]) S. 465: Dubia sunt fragmenta. Vgl. S. 407. S. 47: le *faux* fragment du judicatum.

Hauptsache im Sinne desselben gesprochen und gehandelt hat (S. 407), so ist der Controverspunkt von minderem Belange.

Schließlich dürfte der Cardinal völlig im Rechte sein mit seiner allgemeineren Klage, dass die geschichtliche Grundlage und die gegenseitige Verbindung der Regesten des Papstes Vigilius in Jaffés erster und zweiter Auflage einseitig den gehässigen Klageschriften wider den Papst entnommen sei und darum der Wahrheit der Begebenheiten nicht immer gerecht werde.

4. Pflugk-Harttung. Löwenfeld. In viel größerem Umfange als die zuletzt besprochene Sammlung haben die Acta pontificum von Julius v. Pflugk-Harttung die Zahl der älteren päpstlichen Urkunden bereichert[1]). Dieser rührige Gelehrte hat das päpstliche Urkundenwesen zu seiner Specialität gemacht, um den modernen Ausdruck zu brauchen, und man wird unter den deutschen Zeitschriften, die seinem Stoffe zugänglich sind, seit fast zehn Jahren kaum einen Band finden, der nicht wenigstens einen Beitrag über dieses Thema von der fleißigen Feder Pflugk-Harttungs enthielte. Ueber seine Leistungen auf dem Gebiete der speciellen Diplomatik ist man getheilter Meinung; aber wegen des reichen Materials, das er zugänglich gemacht hat, und das er zu bringen fortfährt, darf er auf Dank und Anerkennung rechnen.

Die Acta sind namentlich aus Reisen in Frankreich und Italien, welche der Herausgeber zum Theil mit Unterstützung der Berliner Akademie unternommen hat, hervorgegangen. Mit unermüdeter Beharrlichkeit, bis zu schwerer Erkrankung sein Ziel verfolgend, hat er durch die Erforschung von sehr vielen Archiven und Bibliotheken gezeigt, wie viele Schätze auf jenem Boden, der schon so genau untersucht schien, noch gehoben werden konnten[2]). Der erste Band der Acta bietet 453 päpstliche Urkunden, der zweite 467, der dritte 487, sämmtlich aus der Zeit vor Innocenz III. Für die gleiche Periode, mit welcher Pflugk-Harttung seine Thätigkeit abgrenzt, werden noch andere päpstliche Urkunden, wie es scheint,

---

[1]) Acta pontificum Romanorum inedita. Urkunden der Päpste bis zum Jahre 1198. Gesammelt u. hg. von J. v. Pflugk-Harttung, Prof. an der Universität Basel. 3 Bde. Stuttgart, Kohlhammer, 1881—1888. 476, 492, 506 S. gr.8. [2]) Ueber Archive und Bibliotheken Italiens handelte sein Werk Iter italicum (Stuttgart 1883—1884, Kohlhammer), welchem auch verschiedene Publicationen aus italienischen Hss. beigegeben sind.



folgen. Das bisher von ihm Publicierte ist alles auch im neuen Jaffé untergebracht, mit dessen Bearbeitung er seine Entdeckungsreisen in eine gewisse Verbindung zu bringen wußte.

Es überrascht an manchen Orten der Sammlung die Fülle von Detailaufschlüssen, die sich aus der umfassenden Correspondenz der Päpste ergeben. Geschichtliche und geographische, kanonistische und culturhistorische, hierarchische und monastische Themata erhalten vielfach eine neue Beleuchtung. Die Theologie freilich muß durchweg sich an demjenigen genügen lassen, was für Kirchenrecht und Kirchengeschichte abgeworfen wird; ihre übrigen Disciplinen gehen zwar nicht leer aus, können aber auf große Acquisitionen schon aus dem Grunde nicht rechnen, weil Nachsammler gleich dem Herausgeber der Natur der Sache gemäß nicht imstande sind, ähnlich wichtige Documente der Theologie, wie die bereits längst bekannten, hervorzuziehen. Die in den Acta vereinigten Papstbriefe betreffen meist Gegenstände von sehr engem Inhalte, behandeln locale Fragen, schlichten persönliche Streitigkeiten. Gewahrt man so das Walten des Pontificates in den vielfachsten Beziehungen, so ist es immerhin mehr die Curie und der Kanzler, an die man erinnert wird, als der oberste Hirt im theologischen Sinne.

Für die allgemeinen Kirchenverhältnisse sind im besonderen beachtenswerth die älteren fast sämmtlich unechten Erlasse, welche ein Codex canonum zu Turin, dem 12. oder 13. Jahrhundert angehörig, geliefert hat. Wenngleich gefälscht, reflectieren sie doch innerkirchliche Zustände oder Bestrebungen des frühen Mittelalters. Sie sind im 2. Bande der Acta veröffentlicht und mit dürftigen Nachweisungen über ihren Ursprung oder ihr Verhältnis zu anderen ähnlichen Texten versehen. Diese Kanonensammlung bedarf noch einer gründlichen Untersuchung auch nach den Erörterungen von Pflugk-Harttung in seinem Iter italicum S. 786 ff. und in Doves Zeitschrift für Kirchenrecht (1884). Diese Untersuchung müßte namentlich die angeblich zweifelhaften Stücke betreffen, die er in seiner Ausgabe von den sicher unechten (*) durch (†) unterscheidet.

Wie unbefangen die Turiner Sammlung in der Beilegung von Decreten an die ältesten Päpste ist, zeigt die Nr. 2 in den Acta, wo Zephyrinus das Gesetz erläßt, daß in gewissen Verdachtsfällen Ordalien anzuwenden seien (pro quibus suspectis divina experimenta aque vel ferri dudum fuerunt inventa etc.). Diese Fiction Zephyrins kommt weder bei Pseudoisidor noch unter anderen Fälschungen vor, wie überhaupt der Inhalt der Turiner Handschrift mannigfach über die bisher bekannten unechten Canones hinausgeht. Dagegen hat der Herausgeber nicht gesehen, daſs Pseudoisidor verschiedene seiner Nummern enthält,

allerdings in der Weise, dass ihr Wortlaut zerstückelt in verschiedenen pseudoisidorischen Decreten vorkommt, nicht aber in Form eines einzigen Decretes, wie sie jetzt irrthümlich in den Acta gedruckt sind. Ich sage irrthümlich; denn in Nr. 17 S. 5 bildet nach dem Sinne des Verfassers der alten Sammlung das Citat aus Hieronymus und der Satz aus dem Toletanum gewiß kein Ganzes mit dem pseudoisidorischen Decrete des Siricius über das Vorrücken in den Weihegraden; ebenso wird die Sammlung in Nr. 13 S. 4 ursprünglich sicher nicht sechs verschiedene Decrete über den römischen Primat sogar mit dem Titel verschiedener Päpste unter dem einen Namen des Papstes Marcellus vereinigt haben. Es ist unklar, inwieweit solche Conglomerate etwa auf Rechnung der verschlechterten Handschrift kommen. Kaltenbrunner hat in den Nachträgen zu Jaffé meist eine glückliche Remedur geschaffen.

Im Uebrigen treten in Pflugk-Harttungs Acta auch mancherlei andere Flüchtigkeiten hervor. Sowohl die Nachhilfe bei offenbar verdorbenen Lesarten und die Verbesserung von falscher und störender Interpunction der benützten Abschriften als auch die Druckcorrectur lassen manches zu wünschen übrig. Bei einem großen Theile von Documenten, die schon in anderen Werken gedruckt sind, ist dieser Umstand nicht angegeben, was insbesondere vom ersten Bande gilt. Allerdings kann der Herausgeber hier zur Entschuldigung des Neudruckes anführen, daß er den Druck durchweg nur wiederhole, wenn die betreffenden Werke nur sehr schlechte Drucke bieten oder äußerst selten und kaum erreichbar sind, besonders aber daß er mit seiner Wiedergabe jener Stücke meist auf die Originale zurückgehe.

Wo es sich um Originale handelt, beschreibt Pflugk-Harttung auch das Aeußere derselben mit peinlicher Genauigkeit. Er gedachte so in der Sammlung zugleich eine Unterlage für sein geplantes Werk über Urkundenwesen der Päpste zu liefern, ohne daß deßhalb in seinen auf die einzelnen Papsturkunden folgenden diplomatischen Notizen „in Schwerfälligkeit und Unlesbarkeit verfallen werden sollte", wie er sich ausdrückt (I S. V). Ich glaube, es ist doch in diesen Fehler verfallen worden, und zwar nicht zum kleinsten Theile infolge der absonderlichen Terminologie, welche der Herausgeber anzuwenden beliebt.

Seine Theorien über päpstliche Diplomatik sind allerdings, das muß hier beigefügt werden, vielfach nicht weniger absonderlich. Mit den gewöhnlichen Kenntnissen aus dieser Disciplin reicht man lange nicht aus, um ihm in den Anmerkungen zu seinen Acta zu folgen. Er will überall neue Grundlagen legen und stellt Theo-

reme auf, von denen es fraglich ist, ob sie ihn lange überdauern werden. Ich führe nur seine seltsame Eintheilung der päpstlichen Urkunden an, welche zum Theile in die unverständliche Sprache der Noten zu den Acta hineinspielt. Es gibt nach ihm vor allem drei Classen: Prunkbullen, Mittelbullen und Gemeinbreven; zwischen diese treten als Mittelglieder ein: Prunkmittelbullen, Halbbullen, Constitutionsbullen, Contractbullen (durch ein einziges angebliches Exemplar vertreten), Episkopalbullen (zwei fragliche Exemplare), Judicate (sind keine päpstlichen Acte), Großbreven und Secreten. Nach den Ueberlieferungsformen würden alle diese Urkunden sich weiterhin in Originalausfertigungen, Scheinoriginale und Copialurkunden theilen usw., alles neu erfundene Hypothesen, welche mehr verwirren als aufklären. Wenn die willkürliche Manier des fleißigen Forschers sich in dieser Weise gegenüber starren Kanzleiproducten entfaltet, wessen wird man sich dann zu gewärtigen haben, wo er der erzählenden Darstellung mittelalterlicher Geschichte sich widmet, einer Aufgabe, die der parteiischen Auffassung so großen Spielraum gewährt? Möge dafür lieber der Verleger der Acta, welcher diese letzteren ganz vortrefflich ausgestattet hat, noch manche gefeilte Quellenpublicationen Pflugk-Harttungs auf den Markt bringen, und möge dieser dieselben immer mit so vortrefflichen Registern ausstatten, wie er sie den Acta beigegeben hat. Diese jedesmal in drei Gruppen getheilten Register, wenigstens diejenigen der zwei ersten Bände, übertreffen an Sorgfalt der Bearbeitung sowohl wie an Reichhaltigkeit die Register aller übrigen in vorliegender Abhandlung genannten Sammelwerke; und wer für eigene Arbeiten aus Urkunden Material zu erheben hat, weiß recht wohl, was ein gutes Register werth ist.

S. Löwenfeld, der Hauptbearbeiter von Jaffé, hat im J. 1885 in seinen Epistolae Rom. pont. ineditae (Lipsiae, Veit) im ganzen 424 Texte päpstlicher Urkunden aus der Zeit vor Innocenz III herausgegeben. Sie rühren theils aus der durch Edmund Bishop im britischen Museum zu London entdeckten sog. Collectio britannica, theils aus einem Registerfragmente von Cambridge, theils aus verschiedenen Handschriften der Pariser Nationalbibliothek. Aus der ersten Quelle hat der Herausgeber alle jene Stücke gegeben, welche noch nicht von Ewald in seiner Abhandlung über die britische Sammlung im „Neuen Archiv" 5 (1879) 275—414 und 505—596 oder von demselben im neuen Jaffé veröffentlicht waren; aus der zweiten Quelle, welche er im „Neuen Archiv" Bd. 10 beschreibt, hat er die oben S. 511 angedeuteten Schreiben

Alexanders III entnommen; aus den Pariser Codices endlich, die er bei einem längeren Aufenthalte in der französischen Hauptstadt durchforschte, rührt der bei weitem größere Theil der mitgetheilten Documente her. Die Sammlung tritt anspruchsloser auf, als die zuvor besprochene, wie sie auch geringeren Umfanges ist, sie macht aber beim Gebrauche alsbald den Eindruck einer recht sorgfältigen Arbeit. Beziehung zur Theologie haben namentlich die älteren aus der britischen Collection entlehnten Stücke, und wiederholt ist oben gelegentlich der Jaffé'schen Regesten auf solche aufmerksam gemacht worden.

5. Friedbergs *Corpus juris canonici.* Die älteren Theologen citieren dogmatische Stellen päpstlicher Schreiben mit Vorliebe aus Gratians Decretum und aus dem Decretalenwerke Gregors IX und seinen Fortsetzungen. Die sachliche Ordnung der Materien in diesen Sammlungen und ihre bequemen Inhaltsregister luden ebensowohl wie ihre Auctorität dazu ein. Zudem machten ehemals die allgemeinen theologischen Studien vertrauter mit den Quellen der kanonischen Gelehrsamkeit als dies jetzt der Fall ist. Man war sehr zufrieden, eine wohlbekannte Fülle päpstlicher Erlasse zur Hand zu haben, welche bei Gratian bis Innocenz II († 1143) herabreicht und welche mit angeblichen Decreten von Anaclet beginnt. Aber der Richtigkeit und Genauigkeit der Citate kam das Zurückgehen auf die genannten Sammlungen nicht immer zustatten. Dies gilt insbesondere von dem Gratianischen Decret. Von dessen reichlicher theologischer Ausbeutung brauchte der Umstand nicht abzuhalten, dass es in kanonistischem Sinne nicht den Rang einer authentischen Rechtsquelle besaß. Bei Lainez häufen sich die Beispiele dafür, dass gerade Gratian es ist, welcher falsche Stellen von Päpsten in die Verhandlung der Theologen hineinbringt. Gratian hat seine Zeugnisse bekanntlich nicht aus ersten Quellen oder gar aus Originalen entnommen, sondern aus bereits vorliegenden Sammlungen, die auch ihrerseits wieder nicht aus ganz reinen Quellen hervorgegangen und mit manchem Irrthümlichen behaftet waren; und nach Gratians erster Arbeit (die wir übrigens nicht genau kennen) wurden neuerdings durch Ueberarbeitungen in einer Zeit, welche jeder historischen Kritik fremd war, die Mißverständnisse und Fehler vermehrt.

Diese Zeilen können nicht auf die späteren zum Theile ganz trefflichen Versuche der Correction des Gratian eingehen; aber sie

wollen den Dogmatikern und den Theologen überhaupt jene Ausgabe des Decrets und der Decretalen angelegentlich empfehlen, welche bis jetzt am besten die tiefgreifenden kritischen Arbeiten der Neuzeit, soweit sie zur Berichtigung der alten Rechtssammlungen dienen, zusammenfaßt. Man möge für Texte, die nach dem Corpus juris canonici zu geben sind, nicht mehr die beiden bisher gangbarsten und an sich recht verdienstvollen Ausgaben von Justus Böhmer (1747) und Emil Richter (1839) zu Grunde legen, sondern die 1879—1881 erschienene Leipziger editio Tauchnitziana von Emil Friedberg.

Dieser Wunsch rechtfertigt sich vor allem mit dem Hinweis auf die Anmerkungen in genannter Ausgabe. In denselben wird unter Berufung auf die ältesten Quellen und unter Anführung von Jaffé (1. Auflage), von Potthast, Hinschius, von Maaßen usw. der Ursprung und Charakter eines jeden Bestandtheiles des Rechtsbuches so zuverlässig, wie dies bis jetzt möglich ist, klargestellt; außerdem werden in denselben die im Texte gebotenen Lesarten begründet oder kritisch beleuchtet. Was übrigens den Text selbst, betrifft, so werden theologische Benützer auf eine bedeutende zwischen dem ersten und dem zweiten Bande des Werkes obwaltende Verschiedenheit aufmerksam sein müssen. Der erste Band, den das Decret Gratians allein füllt, sucht zum erstenmale das Decret selbst, wie es im zwölften Jahrhundert war, in möglichst getreuer Gestalt wiederzugeben, während der zweite Band, mit den Decretalen Gregors IX und den Fortsetzungen bis zu den Extravagantes communes einschließlich, diese Werke, im Texte wenigstens, nur in jener Fassung reproduciert, welche sie in der Ausgabe der römischen Correctoren von 1582 erhalten haben. Letztere Wahl geschah in billiger Berücksichtigung der Eigenschaft des römischen Textes als des einzigen officiellen, der in den kirchlichen Gerichten zur Anwendung kommt. Beim Gratianischen Decret hingegen konnte die Editionsmethode eine andere sein, weil hier weit mehr die wissenschaftliche Benützung des Textes den Ausschlag zu geben hatte. Darum wird das Decret von Friedberg nach Handschriften, deren drei noch in das Jahrhundert Gratians zurückreichen, in jenen ungefähren Textzustand zurückgeführt, den es bei seiner ersten Verbreitung und weitgreifenden Einwirkung auf die Studien im Mittelalter besaß. Eine gänzliche Wiederherstellung des Originals war schon aus dem Grunde nicht möglich, weil die gebräuchliche Eintheilung, die erst in der Folgezeit hinzukam, nicht aufgegeben werden durfte. Mit diesem Plane der Herausgabe bildet nun der Friedberg'sche Gratian einen Gegensatz

sowohl zu Böhmers als zu Richters Arbeit. Böhmer hatte mit allzu-radicalem Vorgehen die Sammlung Gratians in ihrem Texte nach jenen ältesten Quellen umzugestalten gestrebt, welche Gratian hätte benützen sollen, aber nicht benützt hat; er läßt denselben richtige Dinge sagen, die ihm fremd sind. Richter hingegen hat im Texte wie bei den Decretalen so auch beim Decretum nur die amtliche römische Edition von 1582 in sehr gutem Drucke wiedergegeben.

Friedberg steht also hinsichtlich des Textes zwischen Böhmer und Richter in der Mitte; er erfüllt jedoch die wohlberechtigten Zwecke beider in den Anmerkungen, indem er einerseits bei Gratian neben dem übrigen Apparat die abweichenden Lesarten und die kritischen Bemerkungen der römischen Correctoren bringt und andererseits bei den Decretalen ebenso aus verschiedenen Handschriften die von der römischen Ausgabe abweichenden Lesarten der Verfasser der Sammlungen anmerkt. Man sieht nicht, warum der Tadel begründet sein sollte, welchen Vering gegen das Friedberg'sche System der Behandlung Gratians ausgesprochen hat. Er urtheilt bei aller Anerkennung für die wissenschaftliche Seite der mühevollen Leistung, Friedbergs Arbeit sei „eine in ihrer Anlage verkehrte und unzweckmäßige, weil darin der von Gratian gewählte Text den Vorrang vor dem wirklichen einnehme". Vgl. Archiv für KR. 39 (1878) 149 ff. Gewiß der Wunsch ist sehr berechtigt, daſs einmal ein vollständig purificierter Gratianischer Text vorläge, so wie er Böhmer bei seiner Arbeit vorgeschwebt hat. Aber bis dahin ist noch ein weiter Weg, und für Friedberg wäre das Unternehmen verfrüht gewesen. Zur Stunde sind von den vierzehn vermittelnden Sammlungen, deren sich Gratian als Vorlagen bediente, nicht alle gedruckt, von den gedruckten aber ist kaum die eine oder die andere tauglich ediert. Die Originale mit einiger Sicherheit herzustellen ist bei vielen Stücken äußerst schwierig und von 139 Stücken konnte Friedberg nicht einmal die Herkunft nachweisen. Bis also auf diesem Boden mehr Erfolg erzielt ist, darf sicher der von Friedberg verfolgte Plan Anerkennung finden, daſs Gratians Werk, sowie man es im zwölften Jahrhundert besaß, in echter Gestalt hervortreten sollte.

Sehr praktisch erscheint jedoch für Theologen die in obiger Kritik vorkommende Warnung Verings, daſs man sich beim Gebrauche des Friedberg'schen Gratian durch Nichtbeachtung der Noten keiner Täuschung aussetze und zB. „den oft entschieden falschen und deßhalb niemals Kirchengesetz gewesenen Text Gratians mit Unrecht als wirklichen Ausspruch eines Papstes Leo oder eines anderen

Papstes nehme". Die Täuschung liegt um so näher, weil im Texte nicht blos jene unrichtigen Titel belassen sind, welche Gratian den Bestandtheilen seiner Sammlung gegeben hat, sondern außerdem auch in eckigen Klammern die vielfach ebenso irreführenden Inscriptionen und Citationen der alten römischen Correctoren beigesetzt wurden. Diese Beisätze zeigen oft in der That nur, daſs zu Rom die pseudoisidorischen Briefe zur Zeit der Correctoren noch unbezweifelt als echt vorausgesetzt wurden. Die Berichtigung, welche spätere Zeit brachte, erfolgt bei Friedberg in dem (leider winzig klein gedruckten) Anmerkungskörper.

Außerdem bringt eine in die weitläufige kritische Vorrede aufgenommene Tabelle, betitelt: Ex quibus fontibus Gratianus hauserit canones, eine zusammenfassende Uebersicht von Berichtigungen, nur daſs der uncorrecte Druck dieser und anderer Tabellen Friedbergs ihnen die Sicherheit des Gebrauches nimmt. Nachprüfung der Citate ist überhaupt beim ersten Bande zu empfehlen, während der zweite sorgfältiger vor Druckfehlern geschützt worden zu sein scheint.

Von dem zweiten Bande, den Decretalen, ist noch im besonderen zu bemerken, daſs in ihm die päpstlichen Schreiben, welche in der Sammlung Gregors IX abgekürzt worden waren, um die fehlenden Theile ergänzt werden, wie dies theilweise auch schon in den früheren Ausgaben geschah. Im Texte schaltet Friedberg die vom h. Raymund übergangenen Theile mit anderem Drucke oder in Klammern ein. So hat eine ausnehmend reiche Vervollständigung der Papstbriefe stattfinden können. Die Regesten von Jaffé und Potthast mit ihren Nachweisungen der vielen und oft seltenen Drucke haben hierbei gute Dienste gethan. Inzwischen wurden freilich schon durch die bisher gedruckten päpstlichen Register vielfach bessere Texte geliefert. Da indessen durch letzteren Umstand die Ausgabe Friedbergs nur in Unwesentlichem überholt ist, so tritt nichts der sorgfältigen Benützung des Werkes, die oben unseren Theologen empfohlen wurde, in den Weg. Von dieser wird auch keinen Theologen die Erfahrung abhalten, daſs Friedberg in seinen übrigen Leistungen eine der Kirche feindliche Stellung einnimmt; dadurch wird zum Glück sein Corpus j. c. nicht berührt. Und bedienten sich nicht auch die Israeliten froh der Arbeiten ihrer zeitweiligen Gegner, der Gabaoniten, welche „zu Nutzen des ganzen Volkes und des Altares des Herrn" Holz zu hauen und Wasser zu tragen hatten an dem Orte, den der Herr erwählte? (Jos. 9, 21 ff.).

6. Die letzte noch erübrigende kleine Sammlung ist zu bekannt, als dass über ihre Einrichtung und Verwendbarkeit länger zu referieren wäre. Das Enchiridion von Denzinger, kürzlich in sechster Auflage erschienen[1]), hat sein unstreitiges Verdienst und kein angehender Theologe sollte desselben entbehren. Eine derartige Sammlung von so mäßigem Umfange, von so geschickter Auswahl und so geringem Preise eignet sich nicht blos als Begleiter des Anfängers bei seinen Gängen durch das Gebiet der Theologie, sie leistet auch dem Vorgeschrittenen, der sie einmal kennt, manche willkommene Dienste. Soll sie aber ihrer Idee vollkommen entsprechen, dann muß sie ganz correcte Abdrücke bieten, und je kleineren Umfanges sie ist, desto mehr muß sie in jeder Zeile verläßlich sein. Denzinger selbst würde ohne Zweifel sein bald beliebt gewordenes Enchiridion weiter gefördert haben, hätte ihn nicht lange schwere Krankheit und ein vorzeitiges Ende heimgesucht. So aber fehlt der Sammlung doch immer noch manches, die verbesserten kritischen Hilfsmittel der Gegenwart sind nicht genügend verwendet, und diese sechste Auflage hat das Buch im wesentlichen gelassen wie es war.

Die nachfolgenden Bemerkungen mit ihren Verbesserungsvorschlägen betreffen, dem Gegenstande dieser Abhandlung entsprechend, vor allem die in die Sammlung aufgenommenen päpstlichen Erlasse, greifen aber auch zu einigen Concilienbestimmungen hinüber, die zu römischen Decreten Beziehung haben.

Den richtigen Text der Anathematismen des Papstes Damasus gegen die Irrlehre der Macedonianer u. A. liest man bei Coustant Epist. Rom. pont. S. 513 und S. 516, während der Text im Enchiridion S. 11 bisweilen bis zur Unkenntlichkeit entstellt ist[2]). — Unter Papst Damasus waren jetzt nach dem oben genannten, und jüngst durch Storti in Rom auf anderem Wege bestätigten Resultate von Thiel auch die

---

[1]) Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt, in auditorum usum ed. *H. Denzinger* Wirceburgensis professor. Editio VI aucta et emendata. Wirceburgi, Stahel, 1888. Neo-Eboraci etc. Benziger. 445 p. 8min. [2]) In der ersten Zeile gleich ist sinnstörend hinter Nicaenum ein et ausgefallen, und in dem ersten Anathematismus fehlt das Wort Spiritum s., worauf absolut alles ankommt, da gerade die Gottheit des h. Geistes definiert wird. In Nr. 10 ist ähnlich ausgeblieben Patrem semper; dagegen steht in Nr. 24 Z. 5 Deum zuviel und zerreißt den Zusammenhang. Diese wichtigen dogmatischen Aussprüche gehören auch nicht in das Jahr 378 oder 379, sondern 380 (Jaffé Abd. Nr. 235).

Decrete über den h. Geist und über den Kanon der h. Schrift anzuführen, welche im sog. gelasianischen Decret de libris recipiendis von 495 oder 496 (nicht 494) wiederholt werden. In dieser Hinsicht sind die nichttheologischen Bearbeiter der zweiten Auflage Jaffés umsichtiger gewesen als das neuaufgelegte theologische Enchiridion. — Die Decrete des Papstes Innocenz I über die Sacramente der Firmung und der Letzten Oelung sind wiederum S. 16 nach längst veralteten und unrichtigen Texten gegeben, statt nach Coustant S. 858, welchen Jaffé Nr. 311 anführt. Aehnliches ist mit der berühmten Unionsformel des Papstes Hormisdas geschehen, welche in der Dogmatik so oft citiert wird. Dieselbe mußte aus Thiels Epistolae Rom. pont. S. 759 (Jaffé Nr. 788) entnommen werden; die dortige Fassung ist nicht nur zuverlässiger, weil sie aus einem Schreiben des Hormisdas selbst stammt, sondern auch ausdrucksvoller als der im Enchiridion befindliche Text.

Auf dem Concil von Hippo wurde ein Verzeichnis der kanonischen Bücher aufgestellt, welches auf dem Concil von Carthago 397 wiederholt wurde. Das Enchiridion gibt auch diesen wichtigen Beschluß in der älteren unvollkommenen Textform, während die bessere in der Ausgabe der Werke des h. Leo von den Brüdern Ballerini (Migne 56, 428) steht; auf diese macht auch Hefele CG² 2, 55 aufmerksam. — Die Canones de ordinationibus S. 15 sind im Enchiridion, wie es ehedem geschah, dem carthagischen Concil von 398 beigelegt, während sie demselben nicht angehören und erst im sechsten Jahrhundert von unbekannter Hand aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengestellt sind (Vgl. Hefele aaO. 68). — Ebenso wird der Ursprung der S. 57 ff. abgedruckten fünfzehn Canones gegen Origenes noch immer irrig auf das fünfte ökumenische Concil zurückgeführt; sie haben keine ökumenische Auctorität, sondern sind viel minderen Belanges; sie rühren von der im Jahre 543 gehaltenen Synode zu Ct. unter Patriarch Mennas her und bilden eine von diesem in anderer Form vorgenommene Wiederholung des kaiserlichen Verwerfungsurtheiles Justinians gegen Origenes.

Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, dass sich manche Documente des Enchiridion theologisch nicht verwerthen lassen, ohne vorher eine kritische Sichtung ihres Textes oder ihrer Ueberschriften erfahren zu haben. Es ist weiterhin auf einige päpstliche Erklärungen von theologischer Wichtigkeit aufmerksam zu machen, welchen die Aufnahme künftighin nicht versagt werden sollte.

Das Lehrschreiben des Papstes Dionysius († 268) über die Gottheit des Sohnes, welches Jaffé Nr. 135 anführt, enthält so zutreffende Auseinandersetzungen, dass der Arianismus mit seinen Argumenten dadurch im vorhinein entkräftet und wissenschaftlich vernichtet war; „ein für die Geschichte der Orthodoxie sehr merkwürdiges Schreiben" nennt es Hefele 1, 255. Seinen hauptsächlichen Theil hat der hl. Athanasius aufbewahrt. Leider ist es bei Denzinger ganz übergangen. Aus den

drei ersten Jahrhunderten bringt derselbe, was sich aus der Kargheit der erübrigten Documente erklärt, nur das Fragment des Erlasses Stephans I über die Ketzertaufe[1]). Es hätte aber doch auch das Fragment Papst Zephyrins über die Sündennachlassung (Jaffé Nr. 79) angeführt werden können, wenigstens als eine sehr bemerkenswerthe disciplinäre Anordnung, und vielleicht auch das auf dem römischen Concil unter Papst Cornelius den Schismatikern abgenommene Bekenntnis über die Einheit der Kirche und des Episkopates (Jaffé Nr. 111; Cypriani Opp. ed. Hartel 1868, I 608). — Um anderes zu übergehen, so hätte mit noch größerem Rechte aus späteren päpstlichen Erlassen eine auszugsweise Aufnahme gebührt der Erklärung Benedicts XII an die Armenier, welche behufs der Union die Verwerfung von 116 im einzelnen angeführten Irrthümern vorschreibt[2]), und die Bulle Unam sanctam von Bonifaz VIII, welche an ihrem Schlusse die dogmatische Definition über den Primat enthält.

Dem Wunsche, dass die zuletzt besprochene kleine und nützliche Sammlung sich in Zukunft noch brauchbarer gestalten möge, sei zum Schlusse dieser längeren Uebersicht noch ein Wunsch von mehr allgemeiner Natur beigefügt. Wie Denzingers Enchiridion eine ganz knappe Auslese der päpstlichen und conciliaren Entscheidungen, vorzüglich unter dogmatischer Rücksicht, bieten wollte, so sollten wir endlich eine in großem Maßstabe durchgeführte Auslese aus der Gesammtheit aller älteren päpstlichen Bullen, etwa des ersten Jahrtausends, erhalten, eine Auslese, in welcher gleichmäßig Kirchenrecht, Dogmatik, Kirchengeschichte, kurz alle Fächer der Theologie bedacht wären! Man wird demgegenüber nach dem Obigen nicht mehr auf die Bullarien verweisen. Gerade diese magna bullaria locupletissima, accuratissima, absolutissima bezeugen durch ihre klägliche Dürftigkeit und Unvollkommenheit in Bezug auf die älteren kirchlichen Epochen das Bedürfnis einer neuen großen Sammlung. Die Arbeit für kritische Erforschung der älteren päpstlichen Urkunden ist um uns her in den letzten Zeitläufen so angewachsen, dass es für Theologen eine unentschuldbare Genügsamkeit wäre, sich mit dieser Bullarienliteratur zufrieden zu geben. Auch die mehrentheils mechanischen und oft fehlerhaften Abdrücke der vielen fremden Editionen

---

[1]) Der Ausspruch Stephans ist am Ende verwirrend wiedergegeben, indem das Referat aus dem feindlichen Schreiben (in eadem epistola de episcopatus sui loco gloriabatur etc.) ohne Druckunterscheidung in den Text unterläuft. Aehnliche Uebelstände S. 17 und S. 31. [2]) Raynaldus Annales ad a. 1341 n. 48; cf. ad a. 1346 n. 68.

bei Migne sind kein ausreichendes Studienmittel, abgesehen von dem materiellen Hindernis, welches der Verbreitung und Benützung der ungeheuern Bändereihen von Migne entgegenstehen. Wir brauchen kritisch herausgegebene Acta Romanorum pontificum selecta, und sollten nicht ein Verleger und einige tüchtige Herausgeber sich finden, welche die Publication einer solchen etwa zehn Quartbände umfassenden Sammlung beginnen wollten? Ich sage Acta *selecta*, denn das Unternehmen sollte das Eingeständnis an der Stirne tragen, dass Vollständigkeit nicht angestrebt wird, wie denn eine solche — man denke nur an die c. 17 700 Nummern bei Jaffé — in der That für lange Zeiten noch nicht durchzuführen sein wird. Die Auswahl wird allerdings auch ihrerseits große Schwierigkeiten machen, theils wegen der großen Zahl entlegenster Bücher, aus denen die Uebersicht zu gewinnen und dann das vielfach erst noch zu verbessernde Material zusammenzustellen ist, theils und noch mehr wegen der delicaten Entscheidung, was aufzunehmen, was zu überschlagen sei. Dem Unternehmen wird überhaupt Einer nicht wohl gewachsen sein. Wären mindestens drei Fachmänner zu demselben vereinigt, ein Kanonist, ein Kirchenhistoriker und ein Dogmatiker, dann dürfte man eher erwarten, dass die Acta selecta zum wahren Gewinne der verschiedenen theologischen Fächer ausfallen würden.

Recensionen.

Die Bücher Samuelis und der Könige, ausgelegt von Dr. August Klostermann. Nördlingen, Beck, 1887. XL u. 503 S. M. 10. Kurzgefaßter Kommentar zu den hl. Schriften A. u. N. T. hg. von Dr. H. Strack u. Dr. O. Zöckler, (A III).

Ein Commentar zu den genannten Büchern, im jetzigen Augenblicke erscheinend, hat vor älteren Arbeiten den Vorzug, daß ihm in Fields Hexapla und in Lagarde's Ausgabe der Lukianischen Septuaginta eine reiche Ausbeute zu Gebote steht. Dieselbe ist um so willkommener, als vielleicht für kein anderes der hl. Bücher der Septuagintatext von so weitreichender Bedeutung ist, wie für die Bücher Samuelis und der Könige. Da zudem der Verfasser durch langjährige textkritische Studien für seine Aufgabe besonders befähigt war, so ist es nicht zu verwundern, wenn er in seinem Buche das erwähnte Material tüchtig ausgebeutet hat und uns eine Fülle werthvoller Beiträge zum Verständnisse des Textes bietet.

In seiner äußeren Erscheinung ist dieser Commentar anderen der nämlichen Sammlung angehörenden nicht unähnlich, inhaltlich indessen weit von denselben verschieden. Wir treffen hier wie anderwärts zunächst eine Textübersetzung, unter derselben in Doppelspalten Noten, während die Reflexionen über Zusammenhang usw. wegfallen. Das Verständnis des Zusammenhanges, meint der Verfasser, ergebe sich in einem historischen Buch von selbst oder werde jedenfalls durch die den einzelnen Abschnitten vorgedruckten Ueberschriften hinreichend offengelegt. Uns will bedünken, dieselben seien viel zu mechanisch formuliert, zB.:

Das Priesterhaus Eli und der Chorknabe Samuel, Cap. 1—4.

Die Lade von Silo und Samuel in Rama, Cap. 5—7.

Prophet oder König, freier Bauer oder Unterthan? Die Frage der Zukunft, Cap. 8.

Der Bauernsohn von Gibea und die Königskrone Israels, Cap. 9—12.

Saul der König und Jonathan der Königssohn, Cap. 13. 14.

Saul oder ein anderer der definitive König? Die Frage der Zukunft, Cap. 15.

Die ewigen und und oder erinnern an die Formel a + b. Indessen selbst dem Verfasser waren diese Ueberschriften ein Beiwerk, die Hauptsache ist ihm der Text. „Das Wort Gottes, das wir suchen", schreibt er S. V, „ist nicht die eine oder die andere Wiedergabe des Textes, sondern die aus allen methodisch ermittelte Urgestalt desselben." Dieser liegt uns in zwei Hauptgestaltungen vor, in unserem jetzigen hebräischen Text, auf welchen Vulg. und Chald. zurückzuführen sind, und in der in dreifacher Recension des Hesychius, Origenes und Lukianos vorhandenen LXX: „so kann die Konstituierung und Deutung des ursprünglichen Wortlautes nur geschehen unter fortwährender Vergleichung des hebräischen und griechischen Textes" (S. VIII). Diese Aufgabe aber ist um so schwieriger, als des Textes „ganzer Wortlaut mit solcher Vernachlässigung philologischer Akribie und solcher Gleichgiltigkeit gegen die Deutlichkeit des Ausdruckes überliefert worden, daß das Verständnis seines Inhaltes erst von einer genauen Prüfung jedes Wortes erhofft werden kann, und daß ein Kommentar, der auf der Höhe der wissenschaftlichen Erkenntnis unserer Zeit stehen möchte, sich dieser Arbeit am wenigsten entschlagen darf" (S. VI).

Aus dem Gesagten ersieht der Leser, wie geartet der Text ist, der ihm hier in Uebersetzung geboten wird. Es ist nicht der recipierte hebräische, nicht der griechische Text: es ist, soweit sich derselbe mit allen Mitteln der Wissenschaft heutzutage ermitteln läßt, der Urtext selber. Aber freilich hier springt auch sofort die Unerreichbarkeit des angestrebten Zieles ins Auge. Hätte doch Verfasser jenen Kanon nicht außeracht gelassen, welchen eben jene Gelehrten, zu denen er als Altmeistern emporblickt, aufstellen. J. Wellhausen (Der Text der BB. Samuelis, Göttingen 1871 S. XIII) stellt die Forderung, daß zunächst unser masoretischer, griech., chald., syr. und Vulgata-Text kritisch fixiert und darnach erst auf Grund ihrer Vergleichung der hebr. Urtext angestrebt werde; und P. de Lagarde (bei Klostermann S. XXXIX) bezeichnet als den einzig sicheren Weg zur Gewinnung eines zuverlässigen Septuaginta-Textes jenen, daß man zuerst die drei Recensionen des Hesychius, Origenes und Lukianos gesondert herstelle. Aus diesen von niemandem controvertierten Postulaten ergibt sich aber die unerbittliche Consequenz, daß jeglicher Versuch, über die recipierten Texte jetzt schon hinaus-

gehend, den Urtext selbst zu bieten, geschweige denn zu übersetzen, wenn nicht absolut aussichtslos, jedenfalls um mindestens ein Jahrhundert verfrüht ist.

Man darf auch nicht einwenden, daß ja schließlich jeder Commentar dem Urtexte nahe zu kommen suche: denn anders verhält es sich mit einem Commentar, anders mit einem Texte. Im Commentar kann man verschiedene Varianten auf gleicher Linie discutieren, jeder den ihr zukommenden Grad von Wahrscheinlichkeit zuerkennen, wohl auch mehrere als gleich wahrscheinlich oder gleich unwahrscheinlich hinstellen. Bei Herstellung eines Textes muß man nothwendig einer Variante vor allen übrigen den Vorzug gewähren. Auf Noten verweisen hilft da nicht: die Lesart, welche man in den Text aufnimmt, erscheint eben dadurch vor allen anderen empfohlen. Das Ergebnis ist dann ein wesentlich mangelhafter, willkürlicher Text, den man beim Lesen in einem fort durch Rücksichtnahme auf die Noten rectificieren muß.

Klostermanns Versuch bestätigt die alte Praxis, wofern dieselbe überhaupt einer Bestätigung benöthigt: daß man in einem Commentar immerhin am passendsten einen recipierten Text voranstelle, und denselben sodann in den Noten discutiere, vergleiche, emendiere. Fehlt es auch da selbstverständlich nicht an Mängeln, so bleibt doch die Willkür aus dem Texte ausgeschlossen; derselbe erweckt im Leser keine übermäßigen und unerfüllbaren Erwartungen.

Ist die Aufgabe, die sich der Verfasser stellt, zu hoch gegriffen, so macht er sich andererseits die Lösung derselben zu leicht. Wir erfahren S. X, daß er nicht immer und nicht in strenger Gleichmäßigkeit dem ursprünglichen Vorsatze treu blieb, in den übersetzten Text nur solche Verbesserungen aufzunehmen, welche entweder urkundlich beglaubigt sind oder sich kritisch als das Substratum späterer Entstellungen ergeben; er hat vielmehr öfters „aus Rücksicht auf den nach einem verständlichen Texte begehrenden Leser" das in die Uebersetzung aufgenommen, was unter allen Umständen für ihn brauchbarer und wahrscheinlicher war, oder absolut Sinnloses durch angemessene Ergänzungen ersetzt. Das Ergebnis ist nothwendig ein Text, der weder den Anforderungen praktischer Brauchbarkeit, noch denjenigen wissenschaftlicher Akribie genügt. Wir schließen mit ein paar Proben, die wir blos aus dem 1. Cap. des ersten Samuelbuches herausgreifen.

1, 1 erscheint im Texte Elkana als „ein gewisser Mann von den Ramathäern", durch bloße Aenderung der Punctation: aber kritisch läßt sich das gerade von der LXX so zäh festgehaltene Ramathaim so ohne weiteres doch nicht beseitigen.

1, 3 möchten wir das „(Eli u.) die beiden Söhne Eli's" doch

lieber mit Wellhausen als eine Correctur der LXX bezeichnen: für Einverleibung des Wortes in den Text fehlt die nöthige Gewähr.

1, 5 erhält Anna „ein Stück, so groß wie für zwei." Ein einziger Codex bei Field hat διπλῆν statt πλήν; also ist das hebräische appajim Corruption aus kᵉfi-š oder kᵉfi b', welches selbst Abkürzung ist von kᵉfi-šᵉnajim. Da liegt es denn doch näher, in Anlehnung an das πλήν der LXX, appajim in afes zu corrigieren.

1, 9 wird bᵉšilo „in Silo", geändert in bᵉliška, „in der Zelle", eine Verschlimmbesserung, der selbst nicht aus V. 18 irgendwelche kritische Berechtigung vindiciert werden kann.

1, 15 „Nein, mein Herr, ich bin ein engbrüstiges Weib." Verdient diese Uebersetzung als gesichertes Resultat einen Platz im Text?

1, 28 läßt der recipierte Text der LXX die Worte aus: „Und sie warfen sich dort nieder vor dem Herrn;" bei Lagarde fehlt blos das Wörtchen „dort". Dem Verfasser gilt šam als Abkürzung aus šᵉmuel und die Uebersetzung lautet: „Und Samuel warf sich nieder vor dem Jahve".

Und das alles und noch vieles andere steht im Text als Theil dessen, „was mit den wissenschaftlichen Mitteln unserer Zeit erkannt werden kann" (!).

Nachdem wir vom Texte so viel gesagt, erwartet man von uns einigen Aufschluß über dessen Deutung im vorliegenden Commentar. Die Deutung findet sich zugleich in der Uebersetzung und den kritischen Noten, und erfolgt auf ausschließlich textkritischem Wege. Für antiquarische, geographische, historische Zweifel wird auf die Hilfs- und Wörterbücher der Bibel verwiesen; auch Lexikalisches und Grammatisches bleibt weg, weil in sichern Fällen der Leser Vocabeln und Regeln im Kopfe hat, in unsichern Fällen aber durch Grammatik und Lexikon nur irregeleitet wird. „Grundsätzlich muß der Ursprung aller nicht in dem Stoffe selbst gelegenen Schwierigkeiten des Ausdruckes entweder in fehlerhafter Ueberlieferung des hebr. Textes oder in Irrtümern seiner überlieferten Deutung, und ihre Lösung durch Kritik beider Ueberlieferungen gesucht werden" (S. VII). Praktisch ist das große Mittel der Texterklärung die Textkritik und die Textcorrectur. Der Verfasser setzt stillschweigend bei sich und anderen eine allumfassende Kenntnis des Hebräischen voraus: die Schuld aller Unklarheit liegt am Text. Uns will bedünken, daß die Kenntnis des Hebräischen selbst heutzutage und unter Aufgebot „aller wissenschaftlichen Mittel" eine lückenhafte ist, und daß man demgemäß dem überlieferten Text mit Ehrfurcht, in Vorschlag kommenden Textesänderungen aber mit Vorsicht zu begegnen hat. Man denke sich doch einen deutschen Leser, der vom

Französischen nicht mehr verstünde als wir vom Hebräischen, und dann einen französischen Classiker nach dem Grundsatze emendieren wollte, daß alle Unklarheiten durch Textesänderung zu beseitigen seien.

Ditton Hall. Fr. v. Hummelauer S. J.

Lehrbuch des Kirchenrechts von Dr. Ad. Frantz, a o. Professor der Rechte an der Universität Marburg. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1887. XII, 322 S.

Das vorliegende Lehrbuch soll nach der im „Vorwort“ dargelegten Absicht des Verfassers unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Verhältnisse „in gedrängter Darstellung eine Uebersicht über das gesammte Kirchenrecht“ gewähren, um dem Anfänger, dem das Studium der größeren Lehrbücher zu beschwerlich fallen würde, als zuverlässiger Leiter zu dienen. Wie Richter in seinem bekannten Lehrbuche, so theilt auch Dr. Frantz den ganzen Stoff in sechs Bücher und behandelt demnach 1) die geschichtliche Entwickelung der Kirchenverfassung und des Verhältnisses von Staat und Kirche, 2) die Quellen des Kirchenrechts, 3) die Verfassung der Kirche, 4) die Verwaltung der Kirche, 5) das kirchliche Leben, 6) das Kirchenvermögen. Ueberall geht die Behandlung des katholischen Kirchenrechts voran, der sich die des evangelischen anschließt. Wie die Eintheilung, so lehnt sich die Darstellung und, wir können gleich hinzufügen, auch die Doctrin an die bekannten größeren Werke von Richter, Friedberg, Hinschius, Schulte. War es schon von vorneherein selbstverständlich, daß in einem so knapp angelegten Lehrbuche von kaum 322 Octavseiten nur die ersten Elemente des Kirchenrechts niedergelegt werden konnten, so mußte der Verfasser um so mehr auf Correctheit der Doctrin, Klarheit und Objectivität der Darstellung, Solidität der Beweisführung bedacht sein. Vorzüglich aber müssen wir Katholiken, wie von jedem andern, so auch von diesem Lehrbuche verlangen, daß unser Kirchenrecht nach der Lehre der katholischen Kirche dargestellt, nicht aber nach protestantischen Anschauungen und Begriffen umgeformt und diesen angepaßt werde. Ohne diese Eigenschaften kann das Buch nicht als ein zuverlässiger Leitfaden den Studierenden, seien es Juristen oder Theologen, empfohlen werden, noch auch eine ehrenvolle Stelle in der heutigen Literatur des Kirchenrechts einnehmen. Leider sind wir nicht in der Lage, ihm ein solches Lob zu ertheilen. Namentlich in der Behandlung der principiellen Fragen vermissen wir jene so nothwendige Objectivität, Klarheit und Präcision. Greifen wir vorerst einen Punkt heraus, der von fundamentaler Bedeutung ist, das Verhältnis von Kirche und Staat.

Die Lehre der katholischen Kirche läßt sich auf folgende drei

Sätze zurückführen. Die Kirche ist eine von Christus gestiftete, sichtbare und in sich abgeschlossene Gesellschaft, welche mit eigener, von jeder andern Macht unabhängigen Autorität die Niederlage des Glaubens bewahren und die Menschen aller Länder und Zeiten zu ihrem übernatürlichen Ziele führen soll. Auch der Staat ist von Gott und in dem, was sich lediglich auf sein unmittelbares Ziel bezieht, unabhängig von der Kirche. Wie aber dem Himmlischen vor dem Irdischen, dem Ewigen vor dem Zeitlichen der Vorrang gebührt, so muß der Kirche vor dem Staate der Vorrang zuerkannt werden, und muß dieser vor jener weichen, wo immer das Uebernatürliche und Ewige auf dem Spiele steht. Diese Lehre ist einfach und klar. Sie basiert auf der göttlichen Offenbarung über das Ziel der Kirche und die Einsetzung einer wahren Hierarchie in den Aposteln und deren Nachfolgern. Sie findet sich begründet und entwickelt bei den hervorragenden katholischen Autoren früherer und neuerer Zeit. Die Päpste haben sich schon im Mittelalter in zahlreichen Documenten authentisch darüber ausgesprochen, in neuerer Zeit Pius IX [1]) und noch jüngst Leo XIII in seinen berühmten Encykliken Diuturnum illud vom 29. Juni 1881 und Immortale Dei vom 1. November 1885. Wer also die katholische Doctrin mit wahrer Objectivität und wahrer Wissenschaftlichkeit zur Darstellung bringen will, muß auf diese Quellen und auf die Lehre der in der katholischen Kirche gefeierten Autoren zurückgehen und die dort niedergelegte Lehre treu wiedergeben. Dr. Frantz hat die wichtigsten Documente nicht einmal citiert. Von den alten katholischen Canonisten und Theologen finden sich im ganzen Buche kaum ein paar Citate und von diesen ist eines weniger getreu [2]). Es ist schon viel, daß hervorragendere katholische Gelehrte neuerer Zeit hie und da in Mitte der Protestanten von dem Verfasser genannt werden. In der ganzen Darstellung erscheint die katholische Kirche als eine Macht, welche immer und überall die Rechte des Staates zu usurpieren, diesen selbst zu unterjochen bestrebt ist. In § 14 aber, wo wir unter der Ueberschrift „Das Verhältnis von Staat und Kirche“ eine eingehendere Erörterung der katholischen Doctrin erwarten mußten, wird die ganze Sache mit einem Hinweis auf die Worte Innocenz' III: Dominus Petro non solum universam ecclesiam, sed totum relinquit saeculum gubernandum, sowie auf „die bekannten Bilder von

---

[1]) Besonders ist dieses geschehen in der Encyklika Quanta cura und dem Syllabus vom Jahre 1864. [2]) Siehe S. 25 Anm. 1. Dort heißt es: „Nach Thomas von Aquino Sentent. l. II dist. 44 qu. 2 verhält sich die Gewalt des Papstes zu jeder andern Gewalt in der Kirche, wie die Gewalt Gottes zur irdischen Macht oder wie die Gewalt des imperator zu der des proconsul.“ Von einer Gleichstellung der päpstlichen Gewalt mit der göttlichen ist an der citierten Stelle nicht die Rede.



Sonne und Mond und von den beiden Schwertern“ abgemacht. Ein tieferes Eingehen auf die katholische Lehre, bezw. eine gründliche Widerlegung suchen wir vergeblich. Wir acceptieren die berühmten Gleichnisse von Sonne und Mond und den beiden Schwertern, doch nicht in dem Sinne, wie Dr. Frantz will. Es ist auch richtig, daß die Kirche in kirchlichen Sachen ihre Unabhängigkeit zu behaupten suchte, und sie muß stets so handeln, wenn sie nicht selbst sich aufgeben will. Daß aber die Päpste eine möglichste Unterwerfung des Staates unter die Macht der Kirche herbeizuführen suchten, daß sie sich eine Alleinherrschaft über die ganze Welt zuschrieben, ist unerwiesen und unerweisbar. Die Worte Innocenz' III, die seinem Briefe an den Patriarchen von Konstantinopel (1199) entnommen sind (Migne PL. 224, 759) finden ihre Erklärung in der unvergleichlich wichtigeren Decretale Per venerabilem (cap. 13 qui fil. s. legit. IV 17), in welcher klar und deutlich das Verhältnis der kirchlichen Macht zur weltlichen erklärt und die Unabhängigkeit der weltlichen Fürsten in rein weltlichen Sachen in nackten Worten anerkannt wird.

Fragen wir nun nach der eigenen Theorie des Verfassers, so suchten wir vergeblich nach einem klar entwickelten, auf philosophischer oder dogmatischer Grundlage fest sich aufbauenden System. Bezeichnend für den Standpunkt des Verfassers ist die Unterabtheilung des ersten Abschnittes im zweiten Buche, wo neben der hl. Schrift, dem Corpus juris canonici und dem Gewohnheitsrecht „die deutschen Reichsgesetze und Staatsgesetzgebungen“ als beiden Kirchen gemeinsame Rechtsquellen angegeben werden. Mögen immerhin die Protestanten die staatlichen Gesetze als kirchliche Rechtsquellen anerkennen, wir Katholiken bekennen eine von Christus dem Herrn eingesetzte, von der weltlichen Macht unterschiedene und durchaus unabhängige kirchliche Autorität [1]).

Sehen wir nunmehr im einzelnen, wie sich nach Dr. Frantz die Machtsphäre der staatlichen Gewalten gestaltet. Ausgehend von der weiten Ausdehnung der kirchlichen Jurisdiction im Mittelalter (S. 201) spricht der Verfasser ganz allgemein von Eingriffen der Kirche in das weltliche Gebiet, durch welche die staatliche Juris-

[1]) Vgl. Matth. 18, 18; cap. Ecclesiae S. Mariae 10 x de constit. (I 2); cap. Per venerabilem 13 x qui fil. s. legit. (IV 17); cap. Unam Sanctam, 1 Extrav. com. (I 8). Syllabus errorum (1864) § 19. Es ist klar, daß wir uns hier nicht auf eine ausführliche Darlegung und Begründung der katholischen Lehre einlassen können. Einen sehr guten Commentar zu der Encyklika Leos XIII, Immortale Dei, bietet das kleine aber vortrefflich geschriebene Büchlein: Die christliche Staatslehre nach den Grundsätzen der Encyklika vom 1. November 1885 von Chr. Pesch S. J. Aachen, R. Barth, 1887.

diction auf das empfindlichste geschädigt und beeinträchtigt worden sei. Daher habe der Staat bereits gegen Ende des Mittelalters das gerechtfertigte Bestreben gezeigt, die kirchliche Jurisdiction einzuschränken und in die geeigneten Grenzen zurückzuweisen (S. 202). Der Ueberblick über die Competenz der kirchlichen Gerichte im Mittelalter auf S. 201 u. 202 enthält mehrere Unrichtigkeiten. So hat die Kirche niemals durch eine universelle Gesetzgebung die vermögensrechtlichen Fragen in Ehe- und Verlöbnissachen vor ihr Forum gezogen. Das Gegentheil steht vielmehr aus den Decretalen fest[1]. Durch particuläre Gewohnheit oder besondere Vereinbarung konnte es allerdings geschehen, daß auch in diesen Sachen der kirchliche Richter competent war. Auch ist es nicht richtig (S. 202), daß alle Processe der personae miserabiles stets und schlechthin vor das kirchliche Forum gehörten, oder daß alle Processe, bei denen auf einer Seite eine Sünde obwaltete, ausschließlich vor den geistlichen Richter gehörten. Manche Verbrechen, wie Häresie und Apostasie, gehören allerdings ihrer Natur nach unmittelbar vor das geistliche Forum, wie auch die Eheprocesse. Allein die so allgemein lautende Anklage erscheint als unberechtigt. Nach dem Verf. war es eine Anmaßung der Kirche, den Staat von der Papstwahl und der Besetzung der Bisthümer auszuschließen (S. 27). Wenn nun gleichwohl Dr. Frantz, was wir anerkennend erwähnen, ein landesherrliches Patronatsrecht nicht annimmt (S. 189), so sehen wir nicht, wie die Vergewaltigungen der fränkischen Könige und deutschen Kaiser gerechtfertigt, und die Gegenbestrebungen der Päpste als Anmaßungen bezeichnet werden können. Oder ordnet nicht jede Gesellschaft ihre Angelegenheiten selbständig? Besetzung der Bischofstühle ist aber eine der Kirche durchaus innere, eminent religiöse Angelegenheit. Nach des Verf. Ansicht muß der Staat unzweifelhaft als berechtigt gelten, päpstlichen Gesandten die Zulassung zu verweigern, selbst dann, wenn sie ohne diplomatische Beziehungen lediglich Jurisdictionsacte üben wollen. „Es folgt dies aus den allgemeinen staatsrechtlichen Grundsätzen" (S. 112); aus welchen, ist nicht gesagt. Der Staat soll ferner berechtigt sein, Gesetze über den Confessionswechsel zu geben, um leichtsinnige und unbedachte Uebertritte zu verhindern und zugleich um der Proselytenmacherei einigermaßen ein Ziel zu setzen (S. 292). Da erscheint also der Staat als Gesetzgeber in reinen Gewissenssachen. „Der Staat muß, wenn er überhaupt Orden und Congregationen in seinem Gebiete zulassen will, was nur bei einer zahlreichen katholischen Bevölkerung allenfalls eine gewisse Berechtigung hat, unzweifelhaft als berechtigt gelten,

[1] Vgl. cap. Tuam 3 x de ord. cogn. (II 10); cap. Causam 7 x qui fil. s. legit. (IV 17).

die Zulassung derselben und die Errichtung von Niederlassungen in jedem einzelnen Falle von seiner Genehmigung abhängig zu machen und dieselben fortdauernd einer staatlichen Genehmigung zu unterwerfen" (S. 297). Und warum dies? „Das ganze veraltete Klosterwesen, vor allem das immerwährende Gelübde, entspricht nicht mehr der modernen Entwickelung." So lesen wir S. 297 Anm. 3. Derartige Redensarten — mehr Werth haben sie doch nicht — sind für die so zahlreiche katholische Bevölkerung Deutschlands um so beleidigender, je weniger ein Beweis auch nur versucht ist. — Von dem Erwerb und der Verwaltung des Kirchenvermögens handelt der Verfasser in § 148. Dort heißt es: „Indem der Staat das Kirchengut unter seinen Schutz stellt und seine Unverletzlichkeit garantiert, muß er, was sich übrigens auch schon aus seiner allgemeinen Aufgabe ergibt, unzweifelhaft berechtigt sein, die Aufsicht über die Verwaltung desselben zu führen und dafür zu sorgen, daß es in seinem Bestande erhalten und seiner Bestimmung nicht entfremdet wird" (S. 303). Zur Verhinderung einer zu großen Anhäufung von Vermögen in der Hand der Kirche, zur Verhütung wirthschaftlicher Ungleichheit soll dem Staate das Recht zustehen, Amortisationsgesetze zu erlassen. Die pietätvolle Sorge des Staates um Erhaltung des Kirchengutes findet fürwahr ihre grelle Illustration in der Geschichte nicht blos der früheren, sondern auch des neunzehnten Jahrhunderts. Was aber die Argumente angeht, welche das Recht des Staates beweisen sollen, so wende man sie nur auf das Privatrecht an und man wird sogleich ihre logische Unhaltbarkeit erkennen. Aber freilich der Kirche erkennt man nicht einmal die Rechte einer einfachen Privatperson zu. Die mitgetheilten Ausführungen des Verfassers führen in der That zu jener Cäsareopapie, welche er selbst als das Ziel bezeichnet hat, zu welcher das Territorialsystem des Thomasius in seiner praktischen Anwendung nothwendig führen muß (vgl. S. 47). Um so mehr wäre es am Platze gewesen, „die allgemeine Aufgabe" des Staates näher zu charakterisieren und seinen Beruf zur Ordnung der religiösen Angelegenheiten des Volkes, den er nur aus göttlichem Auftrag haben könnte, mit schlagenden Beweisen zu erhärten.

Aus den vom Verfasser aufgestellten Principien erklärt sich seine Stellungnahme zu den deutschen, speciell zu den preußischen Culturkampfgesetzen. Nach ihm waren „zu Beginn des Jahrhunderts die Beziehungen zwischen Preußen und Rom recht günstige" (S. 62). Einen Commentar zu diesem Satze bietet uns die jüngst veröffentlichte „Geschichte der katholischen Kirche im neunzehnten Jahrhundert" von Dr. Brück[1]). Erst in den dreißiger Jahren entbrannte die von der

[1]) Geschichte der katholischen Kirche von Dr. H. Brück, I. B. Geschichte der kathol. Kirche in Deutschland I. Mainz, Kirchheim, 1887. Wir benützen

Curie lebhaft unterstützte Opposition der Bischöfe gegen den Staat (vgl. S. 63) und „in Folge der Vatikanischen Beschlüsse und der seitdem noch heftigeren Angriffe von Seite des Clerus sah sich die Regierung veranlaßt, das Verhältnis von Staat und Kirche einer durchgreifenden Neuordnung zu unterwerfen“ (S. 64). Auf die vielen und gründlichen Widerlegungen derartiger Behauptungen ist natürlich keine Rücksicht genommen, sowie selbstverständlich kein Wort darüber gesagt wird, daß der Staat durch die Culturkampfgesetzgebung die heiligsten und best garantierten Rechte der katholischen Kirche verletzt hat. Nun hätte aber doch der Verfasser, so scheint uns, auch wenn er die göttliche Stiftung der katholischen Kirche nicht zugibt, diese einseitige Neuregelung des Verhältnisses von Kirche und Staat wenigstens als einen Vertragsbruch brandmarken müssen. Denn zwischen Preußen und Rom war ein Concordat abgeschlossen, und die Concordate anerkennt auch Dr. Frantz als Verträge, an welche beide Theile gebunden sind (S. 88 89). Wie uns Dr. Frantz berichtet, war es nur der unerträgliche durch die Hartnäckigkeit der Geistlichen herbeigeführte Widerstand, welcher die Regierung, „die außerdem durch Gründe der äußeren Politik gedrängt wurde und durch eine entgegenkommende Haltung am ehesten eine versöhnliche Stimmung bei der Curie zu erwecken hoffte“, zum Einlenken bewog (s. S. 66). Was würde also geschehen, wenn einmal die Katholiken weniger energisch ihre Rechte vertheidigten?

Ein anderer Punkt von weitgehender Bedeutung für ein Lehrbuch des Kirchenrechts ist die katholische Lehre von der Verfassung der Kirche, namentlich vom Primat. Leider müssen wir bekennen, daß auch die Darstellung der geschichtlichen Entwickelung der Kirchenverfassung im Mittelalter im I. Buche, namentlich die Ausführungen über den Primat, die Unfehlbarkeit des Papstes, das Vaticanische Concil voll sind von oftmals widerlegten dogmatischen und historischen Irrthümern, sowie von wenig passenden Invectiven. Als eine solche müssen wir den Satz auffassen: „Die von den Päpsten beanspruchte gottähnliche Stellung hatte, um so mehr als auch der Clerus sich auf Grund derselben in schrankenlosester Willkür erging, zu vielerlei Mißstände im Gefolge, als daß sie von dauerndem Bestande hätte sein können“ (S. 27). Der Verfasser spricht wiederholt von einem durch Jahrhunderte sich hinziehenden Streite zwischen dem monarchischen Papalsystem und dem aristokratischen Episkopalsystem, welches schließlich durch das Vaticanische Concil die vollständigste Niederlage erlitt (S. 25 35). Wenn der Verfasser von Einzelerscheinungen absehen und treu die Geschichte namentlich der Con-

die Gelegenheit, um dieses vortrefflich geschriebene Werk auf das wärmste zu empfehlen.

cilien consultieren wollte, würde er bald finden, daß ein solcher Kampf nie existierte. Wie die Väter des Vaticanischen Concils, so waren die Väter der früheren Concilien in Anerkennung des Primates einig und selbst zur Zeit der Reformconcilien stand das Fundamentalprincip vom Primate fest, wenn auch zu gewissen Zeiten eine oder die andere Frage, die mit dem Primate in Verbindung steht, weniger klar von allen erfaßt wurde, und wenn auch dann und wann kleinere oder größere Theile von der Einheit des Stuhles Petri sich trennten. Auch die Darstellung der katholischen Lehre über den Primat würde eine der Geschichte entsprechende sein, wenn Dr. Frantz die katholischen Autoren weniger ignoriert hätte. So wäre es auch billig gewesen, in der Literaturangabe über § 13 (die Vollendung der päpstlichen Gewalt) neben Janus auch Anti-Janus zu nennen. Um die einer einfachen Recension zugemessenen Grenzen nicht zu überschreiten, begnügen wir uns, nur noch auf einige wenige Punkte aufmerksam zu machen.

Der Titel des Buches „Lehrbuch des Kirchenrechts“ kann uns nicht gefallen, indem unter dem allgemeinen Ausdruck „Kirchenrecht“ das katholische und protestantische als gleichartige Species subsumiert werden. Es ist nothwendig, daß Katholiken nicht müde werden, auf den wesentlichen Unterschied der katholischen Kirche und der protestantischen Genossenschaften aufmerksam zu machen. Freilich wenn die kirchliche Gemeinschaft auf eine Gemeinschaft in gewissen allgemeinen christlichen Glaubenswahrheiten reduciert, ein wesentlicher Unterschied in der Annahme und Verwerfung fundamentaler Glaubenssätze, wie zB. der göttlichen Einsetzung des Primates usw. nicht erkannt wird, dann kann die katholische Kirche so vielen protestantischen Vereinigungen gleichgestellt, mit diesen unter dem einen Namen „Kirche“ einbegriffen werden. So zeigt auch nach Dr. Frantz (S. 69) bezüglich des Canons der hl. Schrift die evangelische Kirche „keine wesentliche Abweichung“ von der katholischen Kirche, und doch erklärt das Conc. Trid. IV decret. de can. script. mehrere Bücher für göttlich inspiriert, welche die evangelische Kirche als nicht inspirierte ansieht. -- Sehr kümmerlich ist der Abschnitt über die Decretalensammlungen bedacht (S. 80—83). Daß Clemens V seine Decretalensammlung nach der ersten Promulgation noch einmal umgearbeitet habe, kann man nach den neueren gründlichen Untersuchungen doch nicht mehr sagen. — Unwürdig sind die Ausführungen über den Cölibat der Geistlichen (S. 102). Ist denn das wirklich ernst gemeint, „daß ein verheiratheter Geistlicher weit segensreicher wirken kann in seiner Gemeinde, als der unverheirathete?“ — Ein Blick in das Römische Ritual würde genügt haben, um den Verf. zu überzeugen, daß die letzte Oelung nicht blos denjenigen Kranken, die noch bei Bewußtsein sind, gespendet wird (S. 233). — Nur kurz

handelt Dr. Frantz von den Gelübden (S. 234) und von den Orden und Congregationen (S. 294—300). Der Satz: „War das votum ein solenne, so betrachtet sie (die Kirche) jede Zuwiderhandlung gegen dasselbe als nichtig" (S. 234) ist in seiner Allgemeinheit nicht richtig. Man denke nur an so manche Acte, welche gegen die Gelübde der Armuth, der Keuschheit, des Gehorsams oder andere feierliche Gelübde gerichtet sein können und doch unmöglich als nichtig bezeichnet werden können. Von der Gesellschaft Jesu spricht Dr. Frantz an mehr als einer Stelle in einer wenig freundlichen Weise. Wir können ihm das nachsehen. Wenn er aber auf S. 296 von einem „unbedingten Gehorsam" derselben spricht und dann in der Anmerkung wörtlich schreibt: „Der den Jesuiten zur Last gelegte Grundsatz: „Der Zweck heiligt das Mittel" wird von denselben zwar energisch bestritten. Seine Befolgung läßt sich aber aus den Schriften namhafter Jesuiten unschwer nachweisen", so wissen wir nicht, was wir dazu sagen sollen. Wenn nicht Liebe und Gerechtigkeit, dann hätte doch die Wissenschaft erheischt, in einem Lehrbuch des Kirchenrechts für eine so schwere und oftmals widerlegte Anklage solide Beweise vorzubringen. — Wie der Verfasser die katholische Lehre von der Siebenzahl der Sacramente erst aus der Mitte des zwölften Jahrhunderts her datiert (S. 228), so glaubt er auch, daß die Lehre von der sacramentalen Natur der Ehe im zwölften Jahrhundert noch nicht außer Zweifel war und daß erst das Concil von Trient jeden Zweifel beseitigt habe. Was das zwölfte Jahrhundert betrifft, verweisen wir hier nur auf das authentische Zeugnis für die sacramentale Natur der Ehe, das wir bereits aus dem Jahre 1181 in der Decretale Lucius' III Ad abolendam besitzen und das auch in die Gregorianische Decretalensammlung überging (cap. 9 x de haeret. V 7). Sie allein berechtigt schon einen Schluß auf die frühere Zeit, wenn wir auch keine andren vollgiltigen Beweise zur Hand hätten, daß die Kirche nie anders gelehrt hat[1]).

Die Erklärung der Termini matrimonium legitimum und matrimonium ratum scheint uns nicht zutreffend. Denn während jener die von Ungetauften giltig eingegangene Ehe bezeichnet, wird jede giltig abgeschlossene Ehe der Christen, weil diese immer ein Sacrament ist, als matrimonium ratum bezeichnet[2]). Beide Ausdrücke bezeichnen also eine giltige Ehe. Die Ehe jedoch, welche von Christen vor dem Standesbeamten trotz des entgegenstehenden irritierenden Eheverbotes der Kirche abgeschlossen wurde, ist nach der Lehre der katholischen Kirche keine Ehe, sondern ein Concubinat und wird in neuerer Zeit höchstens mit dem Ausdruck matri-

[1]) Vgl. *Palmieri* de matrimonio S. 50 ff. [2]) Vgl. *Schmalzgrueber* in lib. IV Decretal. tit. 1 n. 227.

monium civile bezeichnet. — Ehen mit Häretikern waren in der katholischen Kirche stets verboten, wenn auch nicht unter der Strafe der Nichtigkeit, wie Dr. Frantz richtig bemerkt. Auch wurde die Praxis bezüglich der Dispense von diesem Eheverbote mit der Zeit etwas milder. Aber daß die Kirche jemals in Betreff der Erziehung der Kinder sich mit einer Theilung nach dem Geschlechte zufrieden gegeben habe (S. 269), ist eine von den vielen ganz unerwiesenen Behauptungen. Hier wie anderswo wird, was vielleicht in dieser oder jener Gegend, von diesem oder jenem Prälaten im Widerspruch mit der allgemeinen kirchlichen Gesetzgebung geschah, von der Kirche schlechthin ausgesagt. — Irrthümlich wird auf S. 251 das Ehehindernis ex publica honestate schlechthin auf den ersten Grad beschränkt, da doch das Concil von Trient dieses nur für den Fall festgesetzt hat, daß ein Verlöbnis Grund desselben ist[1]). — Wenn Dr. Frantz aus dem Breve Re Sacra vom 28. Mai 1827 folgert, die Regierungen der Länder der oberrheinischen Kirchenprovinz seien berechtigt, alle Namen der für die Bischofswahl aufgestellten Candidatenliste zu streichen, so steht einer solchen Folgerung schon die Erwägung entgegen, daß besagtes Breve nothwendig in Uebereinstimmung mit der Bulle Ad Dominici gregis vom 11. April 1827 zu erklären ist. Dort aber findet sich die Klausel: reliquo tamen manente sufficienti Candidatorum numero[2]).

Ditton Hall. Jos. v. Laßberg S. J.

Philosophia Moralis seu Institutiones Ethicae et Juris naturae secundum principia Philosophiae Scholasticae, praesertim S. Thomae, Suarez et De Lugo methodo Scholastica elucubratae a Julio Costa-Rossetti S. J. Editio altera emendatior. Oeniponte. Typis et sumptibus Feliciani Rauch 1886. 912 p. 8°.

Wie anderwärts, so zeigt sich seit einigen Decennien auch in unserem deutschen Vaterlande katholischerseits ein eifriges Bestreben, ethische Fragen auf Grundlage der hervorragendsten Werke der alten Schule unter Berücksichtigung der jüngst entstandenen Verhältnisse neu zu bearbeiten. Zu den vorzüglichern Leistungen in dieser Beziehung rechnen wir das oben angezeigte Buch, welches nunmehr in zweiter Auflage vorliegt. Außer den Lehrpunkten, welchen man in derartigen Werken zu begegnen pflegt, hat der Verfasser namentlich die Principien der Nationalökonomie, sowie die verschiedenen Arten der Gerechtigkeit in sein Werk einbezogen. Ueber diese beiden Punkte wollen wir daher hier ein paar Bemerkungen einfügen.

---

[1]) Conc. Trid. 24 cap. 3 de ref. matr. et Const. Pii V *Ad Romanum* 1568. [2]) Siehe auch Vering, Lehrb. d. KR² 561 f. und die dort angegebene Literatur.

Es scheint uns, als ob der Verfasser, zumal in Fragen, die sich auf die Nationalökonomie beziehen, subjective Ansichten nicht immer genau von sicher feststehenden Wahrheiten unterschieden habe. Denn die Aufstellung desselben, als ob ein Staat nothwendig äußerst mangelhaft, ja in der That krüppelhaft organisiert sei ohne das Zunft- und Innungswesen mit fester staatlich anerkannter Ausbildung, ist wohl keine über allen Zweifel erhabene Lehre, wie sehr man auch überzeugt sein mag, daß die Zünfte für frühere Zeiten im großen ganzen ein wahrer Segen gewesen sind und es in der Zukunft wieder sein können. Dieses Moment aber in die wesentliche Zweckbestimmung des Staates aufzunehmen, wie das S. 514 geschieht, scheint uns geradezu gewagt.

Die Worte *classibus organizatis* [1]) in dem unten in der Note angeführten Wortlaute der These 149 besagen ja nicht blos: es dürfe kein Bürger und keine Classe der Bürgerschaft von den zum Besten des Gemeinwohls getroffenen Anstalten von Seiten des Staates ausgeschlossen werden, was sehr wahr ist; sie sollen vielmehr, wie sich aus der Darlegung und Beweisführung der These klar ergibt, besagen, ohne Zünfte, ohne Classen- und Berufsorganisationen sei der Staat in seiner wesentlichen Verfassung nothwendig mangelhaft. Nun ist aber für eine solche Classen- und Berufsorganisation das nöthige Material blos in Staaten mit einer schon ziemlich weit fortgeschrittenen Cultur vorhanden. Nur in solchen findet eine derartige Arbeitstheilung und Berufsverschiedenheit statt, daß sich daraus feste Gruppen mit verschiedenen, beständigen Berufsinteressen bilden lassen. Also kann es höchstens zufällige Aufgabe des Staates sein, solche Stände- und Berufsgruppen mit eigener Interessevertretung sich bilden zu lassen, und sie unter Rücksicht auf das allgemeine Wohl mit entsprechenden Rechten auszustatten. Wir sprechen blos von einem „sich bilden lassen" und erst dann „mit Rechten ausstatten". Denn wenn wirklich ein allgemeines Bedürfnis nach solch einer Interessevertretung und nach solchen Berufscorporationen vorhanden ist, so wird es von den betreffenden Ständen und Berufsarten zuerst und zumeist gefühlt und erkannt werden, und sie werden daher auf die Bildung solcher Körperschaften von selbst hindrängen. Einem solchen Drange soll dann allerdings die Staatsregierung freundlich und helfend entgegenkommen und nur dort ihm entgegentreten, wo derselbe mit dem klar erkannten allgemeinen Wohle in Widerspruch geräth. Diese Berufsorganisationen aber in den wesentlichen Staatszweck hineinziehen, das heißt, so viel wir un-

[1]) *Thesis* 149: Finis essentialis et proximus societatis civilis est prosperitas temporalis (1), publica (2), omnibus civibus, familiis et classibus organizatis communis (3), Deo subordinata (4), sub tutela ordinis juridici naturalis per positivum determinate (5) assequenda. Cfr. p. 809 ss.



terscheiden können, das Zufällige und Particuläre mit dem Nothwendigen und Allgemeinen verwechseln, das heißt allen Staaten, welche eine höhere Culturstufe noch nicht erreicht haben, von vornherein den Vorzug wahrer und eigentlicher Staaten absprechen.

Während wir nun dieses ausstellend bemerken, müssen wir jedoch beifügen, daß dieses geringe Versehen für die Gesammtauffassung des Staatszweckes und die weitere Entwickelung der Doctrin von ganz untergeordneter Bedeutung ist und sich als unwirksam erweist. Ja wir finden sogar infolge dieses Mißgriffes gelegentlich manches recht Beherzigenswerthe in Betreff der Classen- und Berufsassociationen ausgesprochen, was sonst wohl weniger zur Geltung gekommen wäre.

Ohne tiefere Einsicht in die verschiedenen Arten der Gerechtigkeit und somit auch der Rechte, wie sie der Verfasser an verschiedenen Stellen seines Werkes zu vermitteln sucht, kann eine genaue und vollständige Auffassung der Rechtsidee selber unmöglich erworben werden. Und doch findet man gerade über diesen Punkt in den neuern Lehrbüchern des Naturrechtes höchstens nur recht sporadische Andeutungen. Richtig bemerkt und schlagend beweist unser Verfasser, daß der unterscheidende Charakter, ob ein Recht vollkommen oder unvollkommen sei, nicht darin liegen könne, ob die betreffende Rechtspflicht physisch erzwungen oder nicht erzwungen werden kann, sondern (hauptsächlich, obschon nicht einzig, so glauben wir nämlich den Verfasser verstehen und ergänzen zu sollen) in der Vollkommenheit, mit welcher der Rechtsinhaber etwas als das ihm Gebührende fordern kann, oder wie der Verfasser mit Lugo sich ausdrückt, dieser unterscheidende Charakter hängt ab von der verschiedenen Natur des Geschuldeten, *ex diversa debiti natura* (S. 220 ff.). Wenn dem aber so ist, und wenn der Verfasser ferner mit Recht behauptet, die ausgleichende Gerechtigkeit (justitia commutativa) stelle die vollkommenste Art der Gerechtigkeit dar, so mußte unseres Erachtens auch bei der These, welche über das Kriterium der Pflichten der ausgleichenden Gerechtigkeit handelt, gerade dieses Moment besonders scharf betont werden. Das ist aber in der Darlegung der These 104 nicht hinreichend geschehen, und der Schwerpunkt der ganzen Auseinandersetzung fällt zu sehr auf den Umstand, daß es sich bei der ausgleichenden Gerechtigkeit um ein dem Rechtsinhaber persönlich nützliches Gut als Object des Rechtes handelt[1]). Ja wenn dieses Moment im Beweise so hervorgehoben wird, daß es sogar heißt: es müsse der Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit nicht blos ein

[1]) Die These lautet: Criterium officiorum justitiae commutativae est eorum materia: bonum utile alterius ipsi vere proprium.

an und für sich nutzbringendes Gut sein, sondern er müsse das für den Rechtsinhaber (allein), und nicht für einen Andern sein, so könnte das leicht zu Mißverständnissen Anlaß geben.

Wir haben bisheran einige Lehrpunkte hervorgehoben, die, obschon im ganzen in höchst anerkennenswerther Weise vom Verfasser wieder einmal zur Sprache gebracht, doch im einzelnen einer Verbesserung bedürftig scheinen. Jetzt wollen wir einige Lehren namhaft machen, in deren Darlegung der Verfasser nach unserer Ansicht ganz Vortreffliches geleistet hat. Dahin gehört vor allem dasjenige, was er über Schulmonopol, Schulleitung und Schulzwang (S. 733 ff.) erörtert. Man ist nur zu geneigt, auch unter uns Katholiken, nach Beseitigung des ungerechten Schulmonopols des Staates diesem im übrigen fast Alles in Bezug auf die Schule zuzugestehen. Das ist des Guten zu viel, wie der Verfasser unwiderleglich nachweist. — Ebenso beherzigenswerth ist dasjenige, was der Verfasser über den activen Widerstand gegen die Staatsgewalt zu sagen hat. Activer Widerstand und Empörung sind zwei ganz verschiedene Dinge, und wenn Empörung auch stets und principiell verwerflich und höchst unsittlich ist, so ist activer Widerstand gegen die Staatsgewalt, von rein principiellem Standpunkte betrachtet, nicht so ohne weiteres und schlechthin, unter allen Umständen und Voraussetzungen, zu verdammen (S. 645 ff.). Diese Wahrheit bedurfte umsomehr wieder einmal der Betonung, als in neuerer Zeit auch von katholischer Seite wiederholt ausgesprochen wurde, jeder active Widerstand gegen die Staatsgewalt sei, ebenso wie Empörung selbst, naturrechtlich und durch die göttliche Offenbarung in jedem auch nur denkbaren Falle verboten und ausgeschlossen. Das ist eine Uebertreibung und somit auch eine Fälschung der wahren Principien. Diese ist aber stets von schlechten Folgen begleitet; in unserm Falle schon deßhalb, weil sich auf diese Art die Regierenden einen Begriff von ihrem Herrschafts- und Herrscherrechte bilden müssen, welcher alle Schranken übersteigt.

In der bei den Scholastikern viel discutierten Frage von der Möglichkeit indifferenter sittlicher Acte im Concreten und Einzelnen schließt sich zwar der Verfasser der, wie es scheint, besser begründeten thomistischen Ansicht an, aber doch so, daß deßhalb nicht einem ethischen Rigorismus das Wort geredet wird, welcher vom Menschen eine Tugend fordert, wie sie nur Engeln möglich ist (S. 86 ff.). Und dabei hat er ohne Zweifel den h. Thomas auf seiner Seite, wie das unter anderm die daselbst angeführte Stelle des h. Lehrers (2. dist. 26 a. 5) beweist.

Ehe wir dieses Referat schließen, möchten wir noch zweierlei bemerken. Erstens ist Costa-Rossetti seiner schon in der ersten Auflage vertretenen Ansicht über den Ursprung der öffentlichen Gewalt

in ihrem concreten Träger, nämlich durch Uebertragung von Seiten des Volkes, treu geblieben. Auch ist er überzeugt, daß diese Lehrmeinung durch die Encyklika Leos XIII Diuturnum illud nicht verurtheilt sei (S. 615 Note). Und darin glauben wir, hat er Recht. Damit ist aber nicht gesagt, daß die betreffenden Worte des h. Vaters nicht mehr die entgegengesetzte Meinung begünstigen als die vom Verfasser vertretene. Etwas aber ist dem Verfasser sonder Zweifel gelungen. Er hat diese wenigstens von der großen Mehrzahl der Scholastiker vertretene Meinung recht wirksam gegen viele Scheinargumente der Gegner vertheidigt.

In einem andern Punkte aber glauben wir dem Verfasser entschieden widersprechen zu müssen. Um so mehr, als ihm diese Lehre durchaus nicht eigenthümlich, sondern mit mehreren Autoren der Neuzeit gemein ist. S. 138 (vgl. S. 143 ff.) wird die Natur der schweren Verpflichtung im Gegensatz zur leichten in folgenden Sätzen zum Ausdruck gebracht: Obligatio est aut *gravis* aut *levis* a) prouti necessitas moralis descripta est *perfecta* aut *imperfecta*. Bis hierhin ganz recht. Aber nun die Erklärung: Ea est perfecta, si est, salva tamen libertate, absoluta, i. e. ex consideratione beatitudinis assequendae et amittendae oriunda; ea est imperfecta, si consideratione boni tantum finiti assequendi vel amittendi oritur. Differunt praeterea b) spectata *materia;* nam obligationis gravis materia est malum morale grave vitandum etc. Aus diesen Worten, wie aus den zum Vergleich angezogenen auf S. 143 ff., erhellt zur Genüge, daß dem Verfasser die Schwere der Verpflichtung formell und constitutiv darin liegt, daß der Mensch ein gewisses Gebot nicht übertreten kann, ohne sich dadurch des Verlustes der ewigen Seligkeit schuldig zu machen. Und wenn darüber noch ein Zweifel obwalten könnte, ob dem so sei, so würde dieser durch das folgende zerstreut. S. 144 sagt der Verfasser: Ex demonstratis 1. p. constat, normam moralitatis internae ideo non esse principium obligationis proprie dictae tum gravis tum levis, quod abstrahat a voluntate superioris cujuscunque praecipientis, et si de obligatione gravi agitur, etiam ideo, quod abstrahat etiam a voluntate Dei, quae bonos in termino probationis constitutos necessario beatos, malos vero infelices reddit; si vero *simul* voluntas Dei imperans spectetur, eo ipso oritur necessitas moralis objectiva et imperfecta a voluntate superioris imposita, quae ad *obligationem levem* requiritur; et si praeterea promissio beatitudinis et comminatio infelicitatis aeternae consideretur, oritur necessitas moralis objectiva et perfecta a voluntate Dei imposita vitandi malum morale grave, quae est *obli-*

gatio gravis. Das heißt doch dem eudämonistischen Moment bei der Darlegung der Natur der schweren Verpflichtung eine Bedeutung und Stellung geben, die das eigentliche Moment der göttlichen Auctorität geradezu in den Schatten stellt. Hätte sich der Verfasser damit begnügt, die ewigen Strafen als das charakteristische Zeichen hinzustellen, daß Gott mit einem ganz andern, ich möchte sagen, mit einem viel entschiedenern Willen die Erfüllung der schweren Verpflichtung als der leichten durchgeführt sehen will, so würde dagegen nichts zu bemerken gewesen sein. Aber die schwere Verpflichtung ihrem Wesen nach nicht aus der verschiedenen Art und Weise, wie Gott mit seinem Willen als solchem auf die Ausführung des schwer verpflichtenden Gebotes dringt, sondern daraus herleiten wollen, daß Gott in diesem Falle die Nichterfüllung des Gebotes mit ewigen Strafen bestraft, das heißt die Folge mit der Ursache, das Wesen der Sache mit ihrer nothwendigen Consequenz verwechseln. Das heißt nicht in der göttlichen Auctorität als solcher, sondern vielmehr in den traurigen Folgen, welche die Uebertretung eines Gebotes nach sich zieht, die Quelle der schweren Verpflichtung suchen. Das ist aber weiterhin wieder nichts anderes als das Wesen der schweren Verpflichtung in eine Art von disjunctiver Nothwendigkeit verlegen, entweder das Befohlene zu thun oder ewig unglücklich zu werden. Wer sieht aber nicht, daß das gebietende Ansehen Gottes Schaden leidet, wenn man nicht so sehr, weil Gott mit der größten Entschiedenheit etwas gebietet, sondern weil die Uebertretung des Gebotenen dem Uebertreter gar schlimme Früchte bringt, schwer verpflichtet sein soll?

Es läßt sich auch noch auf andern, sehr verschiedenen Wegen nachweisen, daß diese Lehre unhaltbar ist. Für den Augenblick werden wir uns mit ein paar leichten Andeutungen begnügen.

Weßhalb, so fragen wir, werden mit Recht schwere Strafen von Gott über den Sünder verhängt? Weil er schwer gesündigt, das heißt, weil er eine schwere Verpflichtung übertreten hat. Mithin ist die schwere Verpflichtung etwas der Natur nach Früheres als die schwere Strafe. Und fügen wir hinzu: sie ist auch dem Begriffe und der Natur der Sache nach früher als die Androhung schwerer Strafe. Denn ohne die schwere Verpflichtung entbehrt diese Drohung ihrer nothwendigen Unterlage. In diesem Falle wäre die Drohung nicht Androhung einer schweren Strafe, sondern Androhung eines großen Uebels. Auch das müßte allerdings jeden Vernünftigen von der Uebertretung zurückschrecken. Indessen ist dieses Moment doch an sich ungenügend, um der Uebertretung den Charakter der Uebertretung einer schweren Verpflichtung aufzuprägen.

Die von uns bekämpfte Auffassung harmoniert auch nicht mit der Anschauung der Alten. Diese hätten nicht fast allgemein einen

sachlichen Unterschied zwischen dem reatus culpae und dem reatus poenae aufstellen und behaupten können, wenn sie jene Auffassung getheilt hätten. Doch für dieses Mal hievon genug. Es wird sich bald eine Gelegenheit bieten, auf diese Frage zurückzukommen. Unterdessen vergleiche man Suarez de legibus l. 1 c. 17 n. 4.

Wenn wir Einzelnes an dem vorliegenden Buche aussetzten, so geschah das nicht in der Absicht, dadurch eine weniger günstige Meinung von demselben zu erwecken; denn es ist in der That ein durchaus empfehlenswerthes, besonders anregendes Werk; sondern es geschah, weil wir die Aufmerksamkeit des Verfassers auf gewisse Punkte lenken wollten, die nach unserer Ueberzeugung in der nächsten Auflage eine Verbesserung zulassen.

Mastricht. Victor Frins S. J.

Commentarius in Isaiam prophetam auctore Josepho Knabenbauer S. J. Parisiis, sumptibus P. Lethielleux. 1887. Pars I. 626 p. Pars II. 528 p. 8°.

Freudig wurde seiner Zeit in dieser Zeitschrift (VII (1883) 147 ff.) Knabenbauers „Erklärung des Propheten Isaias“ begrüßt als eine bedeutende exegetische Leistung. Nunmehr liegt dieselbe als starker Doppelband in lateinischem Gewande vor, eingereiht in den bei Lethielleux in Paris erscheinenden Cursus Scripturae Sacrae.

Daß der großen Redesammlung, welche unter dem Namen „Isaias“ in der prophetischen Literatur des A. T. den Ehrenplatz einnimmt, ein so ausführlicher Kommentar gewidmet ist — er enthält trotz Auslassung des Abschnittes über das Wesen des prophetischen Amtes beinahe um fünfthalbhundert Seiten mehr als der deutsche —, kann nur mit Dank gegen den Verfasser hingenommen werden. Der Glanz, der von Isaias' Person und Name ausstrahlt und sein Licht fallen läßt auf eine politisch und religiös so sehr bewegte Zeit in Altisrael; das wunderbare Weissagungsbuch schon an sich, dessen poetisch erhabene Sprache dem Leser manchesmal evangelische Klarheit, noch öfter apokalyptisches Dunkel bietet; nicht minder die seitens der Kritik erhobene literarische Fehde ob der Echtheit des ganzen im Kanon vorliegenden isaianischen Buches, diese und noch viele andere Gründe lassen dem katholischen Bibelforscher einen gelehrten, in's Detail eingehenden, Urtext und Versionen gleichzeitig berücksichtigenden Kommentar zu Isaias als äußerst wünschenswert, wenn nicht notwendig erscheinen.

Der erste Band enthält das „Weh-Buch“ (so benannt von den großenteils scharfe Rügen und Strafandrohungen enthaltenden

Reden), der zweite, das sogenannte „Trost=Buch“ (beginnend mit K. XL: Tröstet, tröstet mein Volk). Den historischen Abschnitt in Mitte der beiden Hauptteile, teilt K. so, daß die KK. XXXVI—XXXVII den Schluß des ersten Bandes bilden, während XXXVIII—XXXIX an der Spitze des zweiten Bandes stehen. Zwar könnte es für den ersten Blick scheinen, als ob die ungeteilte selbstständige Behandlung jenes wesentlich historischen Zwischenabschnittes, sei es nun als Anhang oder als gesonderter Teil, sich mehr empfehle als die Zerteilung; aber genauer besehen spricht dennoch der innere Pragmatismus jener Stücke für Knabenbauers Anordnung, und die Einheit und Zusammengehörigkeit der beiden großen Abteilungen tritt gerade dadurch in helles Licht. Ja es ist hiemit ein nicht zu unterschätzendes Argument insinuiert, daß nicht bloß die einzelnen Bestandteile des Buches, sondern auch deren planmäßige Zusammenstellung den Isaias und nicht einen von ihm verschiedenen Diaskeuasten zum Urheber hat.

Also, auch die Kapitel XL—LXVI von Isaias, nicht von einem „Deuterojesaias“ oder „Pseudojesajas“ oder dem „großen Unbekannten“? Die modernen Kritiker müssen natürlich zu diesem Resultate sich ablehnend verhalten und werden wohl mit einem „das war zu erwarten“ die Sache für erledigt halten. Gleichwohl dürfte es bei näherer Prüfung schwer fallen, Knabenbauers These etwa „auf Rechnung einer gedankenlosen, zähen Ueberlieferung und eines mißverstandenen religiösen Interesses“ zu schreiben. Denn seine lichtvolle Besprechung und Würdigung der gegen die Echtheit des Trostbuches erhobenen Einsprüche, läßt erkennen, daß die Bestreitung der Echtheit hauptsächlich anderswo ihren Grund hat als auf dem Gebiete der Exegese und Kritik, nämlich in der schiefen Auffassung des Wesens der Prophetie und prophetischen Begabung. Bei den wenigen akatholischen Interpreten, welche K. als Anhänger des isaianischen Ursprunges auch des Trostbuches anführen kann, möchte man sich vielleicht gerade bei Delitzsch versucht fühlen, ein Fragezeichen zu machen. Denn wie in der Pentateuchfrage, so scheint auch in der Isaiasfrage den berühmten Kommentator das fatale Geschick zu verfolgen, daß er eben jenen, die er bekämpft, je länger desto mehr vom strittigen Terrain abtritt.

Rücksichtlich des Verhältnisses des Kommentars zur Ueberseßung der Vulgata ist es wohltuend, zu bemerken, daß K. gegebenen Falls dem Urtext gegenüber der Version zu seinem Rechte verhilft.

Ein Paar berühmte Beispiele dürften Interesse genug bieten, um Knabenbauers Verfahren zu illustrieren. Jenes generationem ejus quis enarrabit? erscheint als exclamatio stuporis plena de tanta hominum iniquitate et injustitia, so daß die richtige Ueberseßung von

LIII 8 lautet: „Aus Bedrängniß und Gericht wurde er [der Knecht Jahves] hingenommen und wer von seinen Zeitgenossen hat es beachtet". Uebrigens vergißt K. nicht zu bemerken, daß die Regeln der katholischen Hermeneutik bei dieser vom Vulgatatext abweichenden Uebersetzung vollständig gewahrt sind. Aehnlich verhält es sich mit LIII 9: et dabit impios pro sepultura et divitem pro morte sua. Es ist wiederum eines von den nicht wenigen Beispielen, bei denen man Wort für Wort verfolgen kann, wie derselbe hebräische Konsonantentext, der uns vorliegt, auch dem griechischen Uebersetzer vorlag, aber von ihm nicht richtig erfaßt wurde und daß Hieronymus wohl von ihm verleitet seinen rätselhaften Satz niederschrieb. Der Wirklichkeit nach muß aber diese Stelle als eine genaue Weissagung jenes Vorfalles angenommen werden, wonach der hochheilige Leib des Herrn für die kurze Frist zwischen Tod und Auferstehung seine Ruhe in dem Felsengrab des „Reichen" (ʿašir), des Joseph von Arimathäa fand (Vgl. Matth. XXVII 57), während nach der Absicht seiner Feinde er natürlich „mit den Verbrechern" hätte verscharrt werden sollen. Es enthält also der hebräische Text: „Man gab (bestimmte) ihm [dem Knechte Jahves] bei Frevlern sein Grab, nach seinem martervollen Tode aber bei einem Reichen", eine merkwürdige, genaue, viele Jahrhunderte früher gemachte Prophetie eines einzelnen Umstandes aus der Passion des Herrn.

Anderer Natur sind Stellen wie XI 10 „et erit sepulcrum ejus gloriosum" oder XVI 1 emitte agnum Domine dominatorem terrae de petra deserti ad montem filiae Sion. Hier sind es nicht Mißverständnisse des Originaltextes, sondern es sind eigene Erklärungen, welche der heilige Hieronymus mit in den Text einfließen ließ. Solche haben daher auch zu gewärtigen, daß der Exeget sie sondiere. Eben weil solche auch anfechtbar sind, so ist gewiß Knabenbauers Mahnung sehr am Platze, daß man sich hüten möge (also namentlich in der Predigt) etwas als ein vom hl. Geiste inspiriertes Diktum auszugeben, was nur die Privatansicht des großen Kirchenlehrers ist. Wenn manche solcher Stellen von der Kirche im liturgischen Gebrauche als messianisch aufgefaßt werden, wie die letztere der beiden genannten, so darf dies nicht gegen die wissenschaftliche Eruierung des Wortsinnes angeführt werden, ebensowenig als das Decret der sess. IV Conc. Trid., wonach die libri integri „cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur" für heilige und kanonische zu halten sind. Es gilt eben nach wie vor dem Tridentinum das schöne Bekenntniß, das Hieronymus selbst einst abgelegt hat, daß im Interesse der Wahrheit gerne eingestanden und verbessert werden soll, was durch des Uebersetzers Eile oder der Abschreiber Versehen übel ausgefallen ist (Vgl. ep. 135). Und Angesichts der nicht unerheblichen Dunkelheiten und vieler verbesserungsbedürftigen Stellen des offiziellen Vulgatatextes darf man immerhin sich an Joh. Bern. Rossi

anschließen, der in seiner Einleitung sagt: è da desiderarsi .. che sorga un nuovo pontéfice il quale ce ne dia una nuova e più corretta edizione.

So sehr nun K. bemüht ist, Licht nach allen Seiten hin zu verbreiten, und die traditionelle Auffassung scharf und frei und reich vertheidigt, so würde man doch auch katholischerseits es noch mit wärmerem Danke entgegennehmen, wenn er in den Fragen der höheren Kritik an einigen Stellen weiter ausgeholt hätte, selbst für den Fall, daß der große Commentar von 1154 Seiten das Dutzend der Hunderter voll gemacht haben würde. Die Frage nach der Stellung der älteren Propheten zum Gesetz wäre wichtig genug, um eingehender untersucht zu werden. So kleine Bemerkungen wie Bd. I S. 43 „contra eos, qui hisce (nämlich Is. I 10 ff.) et similibus locis abutuntur, ut legem Mosaicam de sacrificiis nondum eo tempore extitisse asserant“, so richtig sie sind, hauen denn doch den gordischen Knoten zu schnell und zu ungestüm entzwei. Es wäre ganz in der Ordnung, wenn in den Prolegomenis ein Kapitel sich damit beschäftigte zu zeigen, wie nach Isaias wirklich die Formel „Gesetz und Propheten“ und nicht umgekehrt „Propheten und Gesetz“ die correcte summarische Bezeichnung des A. T. sei. Wer ist hiefür besser geeignet oder wer hat sich in die Sprache und Anschauung des Propheten mehr hineingelebt als der Verfasser von Specialcommentaren?

Besondere Sorgfalt in der Bearbeitung haben — wie nicht anders zu erwarten ist — die im Buche Isaias enthaltenen zahlreichen messianischen Weissagungen erfahren. Zeuge ist hiefür der oben schon berührte Abschnitt vom „Knechte Jahve's“ LII 13—LIII 12. Die geheimnißvolle Gestalt des „Knechtes“, der vor Jahve „wie ein Reis aufwächst, wie eine Wurzel aus dürrem Lande“, jener in Todesleiden Hingegebene, der obwohl persönlich schuldlos doch die Schuldenlast von allen trägt, jener „Durchbohrte“ (m^echôlal) und „Zermalmte“ (m^edukka'), jenes zur Schlachtbank geführte Schäflein, jenes Lamm, das vor seinen Scherern verstummt und „für die Frevler Fürbitte einlegte“, alles dieses hat sein reelles Gegenbild in Jesus von Nazareth und nur in ihm; jedes Wort, namentlich bei Beachtung der schärferen Hervorhebungen nach dem Urtext, macht den Eindruck, als sei es auf dem Kreuzeshügel und im Anblick des Gekreuzigten geschrieben. Man darf wohl diese Prophetie als die schönste und deutlichste des A. T. bezeichnen, und in Bezug auf sie kann die Frage nach Isaias als Verfasser beinahe gleichgiltig sein, solange man ihre vorchristliche Existenz nicht in Abrede stellt. Denn wer immer jene wunderbaren Zeilen niederschrieb, mußte einen von Gott erschlossenen Blick haben auf die ferne Zeit und in

die Tiefe des Mysteriums der Erlösung Israels und der Aufrichtung des Gottesreiches auf der ganzen Erde. K. verwendet auf ihre Erläuterung volle dreiundfünfzig Seiten.

Aehnlich d. h. die messianische Beziehung hervorhebend, alte und neue Einwürfe wiederlegend, gleichsam eine Geschichte der Exegese der Stelle im Kleinen vor Augen führend, behandelt K. die Weissagung vom Emmanuel, dem Sohn der Jungfrau VII 10—16. Da diese Stelle in der Dogmatik zum Beweise für die in der Geburt Christi fortdauernde Jungfräulichkeit Maria's verwendet wird, so hätte K. bei seiner textentsprechenden Erklärung: „cerno mente prophetica virginem quae in conditione praegnationis est etc." für den des Hebräischen Unkundigen noch mehr hervorheben können, wie denn der Urtext scharf und genau, schärfer und genauer als irgendwelche der alten Uebersetzungen die Idee der Virgo Mater enthält. Das femininale Adjectiv hara besagt eigentlich nicht „concipiet", sie, die Jungfrau, wird die Frucht empfangen, sondern uterum geret, „sie wird dieselbe tragen". Wenn also der Text jenes Weib, das von der Empfängniß bis zur Geburt die Frucht trägt, Jungfrau per eminentiam (ha'alma) nennt und auch als Gebärerin so nennt, so tritt unmittelbar und ungekünstelt die Berechtigung hervor, jene Worte in sensu composito zu nehmen d. h. obwohl Mutter doch reine Jungfrau. Darin eben liegt das Wunderzeichen ('ôth), welches Gott selbst ('adonaj hû') einst in Israel wirken wird und nun seinem Propheten wie gegenwärtig schauen und dem Achaz verkünden läßt, daß die Mutter des Emmanuel als Jungfrau mit ihm schwanger geht und als Jungfrau ihn gebiert. Nimmt man zu diesem vom Originaltext klar gebotenen Inhalt noch die Emphase der ganzen Stelle, in welcher die höhere innere Erregtheit gleichsam nachzittert (lákhen jittén Adonáj hû' lakhém 'ôth: hinné ha'alma hara etc.), dann begreift man nicht blos, sondern fühlt es, daß der Text nicht von einer gewöhnlichen natürlichen Mutterschaft, sondern von einer ganz außerordentlichen spricht. Vollends zu einem Schlag gegen die ganze Situation gestaltet sich die vulgär rationalistische Auffassung, es werde in dieser Stelle nur überhaupt das Weib dichterisch exemplificiert als „die in bestimmter Zeit die Geburt eines Kindes erwartende", um hiedurch dem Achaz klar zu machen, daß die Rettung vor den Feinden bald Tatsache sein werde. Uebrigens bietet K. Anhaltspunkte genug, um dem denkenden Leser auch aus Gründen des Textes allein die richtige Auffassung zu vermitteln.

Was den übrigen Inhalt des schönen Kommentars betrifft, so möchte der Recensent noch die eine oder andere unmaßgebliche Bemerkung sich erlauben. Das über die „Zeit Isaias" orientierende Eingangskapitel der Prolegomena (Bd. I) würde dem Leser noch

mehr Dienste leisten, wenn über den politischen Zustand der damaligen orientalischen Welt und die Stellung der beiden Großmächte Egypten und Assyrien und die Vorgänge am Hofe zu Jerusalem und die übel beratenen Patrioten, welche bald nach Assyrien bald (namentlich später) nach Egypten ihre Blicke richteten, eine mehr pragmatische Darstellung geliefert worden wäre. Daß durch die Kenntniß der richtigen Jahreszahlen, das Verständniß des isaianischen Textes gerade gar so wenig gefördert würde, wie K. auf S. 8 Bd. I. voraussetzt, dürften wohl die Chronologen billig verneinen. Obgleich bei einem göttlich inspirierten Buch natürlich der Inhalt die Hauptsache ist und auf dessen Erfassung der Erklärer vor Allem absieht, so hätte doch im Verlaufe der Erklärung auch öfter auf die poetisch schöne Sprache hingewiesen werden sollen, wodurch namentlich einige Stücke gleich Perlen unter den schönsten Erzeugnissen der gesammten Weltliteratur würdigst Platz nehmen.

Doch genug. Das vielfache Interesse, das sich an das isaianische Buch knüpft, teilt per concomitantiam auch sein Kommentar. Sie bieten für Dogmatik, Predigt, Privaterbauung eine Quelle reichster Belehrung. Der vorliegende Kommentar beweist, daß Knabenbauer's Exegese immer mehr an Vollendung gewinnt. Mit der gründlichen wissenschaftlichen Discussion paart sich die schwere, seltene Kunst einer lichtvollen Ordnung und angenehmen Diction.

Matthias Flunk S. J.

Les dernières persécutions du troisième siècle d'après les documents archéologiques. Par Paul Allard. Paris, Lecoffre. 1887. 302 p. 8°.

Dieser neue Band von Allard's Geschichte der Christenverfolgungen reiht sich den beiden vorhergehenden in würdigster Weise an, und verdient dieselbe Anerkennung wie jene[1]). Er umfaßt die Periode von Gallus, dem Nachfolger des Decius, bis auf Diocletian ausschließlich. In der Einleitung (S. I—XVII) bringt der Verf. neue Momente zu besserer Klarstellung des Verhältnisses der Kirche zum heidnischen Staat in jener Periode, wie denn überhaupt die beständige Berücksichtigung der öffentlichen Stellung der Kirche dem musterhaften Werke sein besonderes, originelles Gepräge verleiht. Die Behandlung der einschlägigen Frage veranlaßt den Verf. auf die gesammte Politik, den Charakter der Herrscher und die Bewegungen

[1]) S. meine Besprechung derselben in dieser Zeitschrift 11 (1887) 351 ff. Jeder Band hat einen besonderen Titel.



im Innern des Reiches stets im Auge zu behalten, und bewirkt ein tieferes Eindringen in die bewegenden Factoren, welche die Lage der Christen in den verschiedenen Perioden bedingten.

Unter den Kaisern dieser Periode nehmen naturgemäß Gallus, Valerian und Aurelian den hervorragendsten Platz ein. In Bezug auf Darstellung unterscheidet sich der erste Theil, bis zum Tode Valerians, dadurch von dem folgenden, daß in jenem die Briefe und Abhandlungen des hl. Cyprian und die authentischen Acten der afrikanischen Märtyrer dem Verf. ein reiches und sicheres Material lieferten, während in der folgenden Zeit die historischen Quellen viel ärmer sind. So konnte A. in jenem Theile herrliche Schilderungen der Thätigkeit des großen Cyprian und des muthigen Bekenntnisses seiner Landsleute liefern. In Bezug auf die Massa candida vertritt er (S. 107—109) die Ansicht, daß die 300 mit diesem Namen bezeichneten Christen miteinander getödtet, und dann erst, um jedes Aufsehen zu vermeiden, in eine Grube geworfen und mit ungelöschtem Kalk bedeckt wurden. — Trotz der Schwierigkeit der Bearbeitung des zweiten Theiles wegen des Mangels an ganz sicheren Nachrichten, weiß der Verf. dennoch ein nach Möglichkeit klares Bild der Lage der Kirche unter Gallienus (Toleranzedict), Claudius, Aurelian und dessen ephemeren Nachfolgern zu entwerfen. Zu seinen Notizen über den römischen Priester und Martyrer Valentinus (S. 204) füge ich bei, daß am 14. Febr. dieses Jahres, am Feste des Heiligen, in der Nähe seines Cömeteriums an der Via Flaminia ein Fragment einer damasianischen Inschrift mit den Worten

.. BEATISSIMO ..
.. PRESBYTERO ..

gefunden wurde, welche sich höchst wahrscheinlich auf diesen Heiligen bezog.

Dem Bande sind 10 Anhänge (S. 305—399) beigegeben, in welchen einzelne Punkte näher beleuchtet werden, besonders die so complicierte Geschichte des hl. Hippolytus. Allard nimmt mit De Rossi an, daß die Schilderung seines Martertodes bei Prudentius (Perist. XI) der historischen Wirklichkeit entspricht. Er nimmt eine Identität des Martyrers mit dem Lehrer und Schriftsteller Hippolytus an; blos die Angabe des Prudentius, daß derselbe in Porto ist gemartert worden, sei anzuzweifeln.

Noch einige kleine Berichtigungen. Die S. 117 Note 1 citierte Darstellung einer Inschrift des Cömeterium Ostrianum zeigt eine Figur, welche höchst wahrscheinlich eine Bücherrolle, nicht eine brennende Lampe trägt. — Die Vertiefung der Gallerien des Cömeterium Lucinal behufs Anbringung neuer Grabstätten wurde nicht erst veranlaßt durch die Beisetzung des hl. Cornelius, wie Allard

(S. 308) anzunehmen scheint, sondern war bereits vorher geschehen. — Was der Verf. S. 311 Note 6 sagt, könnte die irrige Annahme veranlassen, als seien die berühmten Oelfläschchen aus Monza mit den bildlichen Darstellungen aus Glas, sie sind vielmehr aus Blei. — Die Abbildung des Martyriums der hl. Nereus und Achilleus war nicht auf den Capitälen, sondern auf den Säulen selbst angebracht, welche das Ciborium des Altars über ihrem Grabe trugen.

Ich schließe diese Besprechung mit dem lebhaften Wunsche, daß Allard Zeit und Kraft behalte, das „große Werk", welches, wie er seinen Freunden gegenüber äußerte, ihm auszuführen obliegt, in gleicher Vortrefflichkeit zu vollenden, und mit dem 4. Bande seiner Geschichte der Verfolgungen uns möglichst bald zu erfreuen.

Rom. J. P. Kirsch.

Synopsis canonico-liturgica ex corpore juris, concilio tridentino, Romanorum Pontificum constitutionibus, S. R. E. Congregg. decretis ecclesiaeque mediolanensis actibus ab Aloysio Adone, presbytero Neapolitano, rationali methodo concinnata. Neapoli, apud auctorem (Via S. Matteo a Toledo 21), 1886. Vol. I. VIII, 605 p. 4°.

Dieses Werk, das über die verschiedenartigsten liturgischen Vorschriften in bester Weise zu orientieren geeignet ist, heißen wir nicht blos willkommen, sondern glauben ihm auch einen ausgiebigen praktischen Nutzen versprechen zu können. In der Widmungszuschrift an den Cardinalvicar von Rom, L. M. Parocchi, erläutert der Verf. die Absicht seines Unternehmens dahin, daß er den mehreren bereits vorhandenen „Sammlungen liturgischer Dekrete" keineswegs eine neue hinzufügen wollte, sondern daß er alle auf die hl. Liturgie bezüglichen Rechtssätze zusammen zu stellen und nach ihrem principiellen Zusammenhang zu ordnen bezweckt habe. Die Grundsätze aber, auf welchen alle liturgischen Vorschriften selbst und ihr gegenseitiger Zusammenhang beruhen, sind nach ihm die Lehren des Glaubens, der Sitten und die Kirchendisciplin; darum mußte er außer den Decreten der Riten-Congregation auch solche verschiedener anderer Congregationen heranziehen und durfte zu deren besserem Verständnis die Anführungen der eigentlichen Rechtsquellen: des Corpus Juris, des Bullariums und der Trienter Decrete nicht unterlassen. Zur Ausfüllung der noch vorhandenen Lücken benützt der Verf. die Acta ecclesiae Mediolanensis. Kommt diesen auch nur eine „directive" Geltung zu, so erhalten sie durch das Ansehen des hl. Carl Borromäus, der jene Mailänder Provincialconcilien gefeiert, und mehr noch durch das günstige Urtheil der

Päpste, selbst eines Benedict XIV und durch die Römische Praxis, eine sehr bedeutende Auctorität. Wir wollen hier gleich bemerken, daß die ausgiebige Benützung der genannten Acta als einer subsidiären Rechtsquelle, und zwar gerade in der vom Verf. durchgeführten Art, seiner Arbeit einen besonderen Werth verleiht. Ueberall wo man mit der Restauration der innern Kircheneinrichtung und des Kirchenschmucks, gegenüber dem Unverstand und der falsch angebrachten Sparsamkeit der Neuzeit sich beschäftigt hat, sind auch jene Acten als unerschöpfliche Fundgrube umfassender Sachkenntnis und praktischer Erfahrung benützt worden[1]). Ein Verdienst der Synopsis aber ist es, jene particularrechtlichen Anweisungen mit den allgemein giltigen Bestimmungen ausführlich und vollständig, nicht blos citationsweise, zusammengestellt zu haben. Indem die Synopsis, so wie sie liegt, die Gutheißung der Römischen Censoren, ja die Belobung des hl. Vaters erlangt hat, ist auch das doctrinelle Ansehen jener Borromäischen Verordnungen in allem, worin sie nicht den besonderen Mailänder (Ambrosianischen) Ritus betreffen und die allgemeine Gesetzgebung Lücken darbietet, für die Gegenwart gewiß um Vieles erhöht worden.

Das Werk selbst zerfällt, nach einem Prolegomenon, in drei Bücher, welche die dem Cultus dienenden Sachen, Personen und die Cultusacte behandeln. Das Prolegomenon spricht in drei Paragraphen von dem Gegenstande und der Verbindlichkeit der rituellen Vorschriften, vom Gewohnheitsrechte und von den Privilegien. Im ersten Buche findet sich in fünf Capiteln zusammengestellt, was auf das Kirchengebäude, dessen gottesdienstliche Geräthe und Ausschmückung Bezug hat. An die Vorschriften in Betreff der Glocken reihen sich (Cap. 6) jene über Kirchenmusik. Da die Mehrzahl der hl. Sacramente gewöhnlich in der Kirche gespendet wird, so sind die hiefür geltenden Normen ebenfalls hier (Cap. 7) untergebracht. Der sachliche Zusammenhang rechtfertiget es, daß die letzten Capitel dieses Buches (Cap. 8 9 10) mit den Sacramentalien, den Ablässen und mit der canonischen Kirchenvisitation sich befassen.

Das zweite Buch widmet seine sieben Capitel den liturgischen Gesetzen, welche die Bischöfe und Erzbischöfe, die Domcapitel, den General- und Capitelsvicar, die den Bischöfen nachstehenden Prälaten, die Pfarrer, Collegiat-Capitel und Bruderschaften und endlich die Ordensfamilien betreffen.

---

[1]) So von dem Herausgeber des „Kirchenschmucks" und von Jakob in dessen rühmlich bekanntem Werke: „Die Kunst im Dienste der Kirche". — Die vom hl. Carl Borromäus selbst verfaßten, von unermüdlichem Eifer und demüthiger Sorgfalt eines Heiligen für das Haus Gottes zeugenden Instructiones fabricae et supellectilis ecclesiarum etc. erschienen neuerdings in Paris (Lecoffre 1855) in besonderem Abdruck.

Das dritte Buch endlich weist in zehn Capiteln die kirchlichen Bestimmungen auf über gottesdienstliche Feier oder öffentliche kirchliche Gottesverehrung im allgemeinen, über die kirchlichen Tagzeiten, das hl. Meßopfer, die allerheiligste Eucharistie, über Processionen, die Todtenbestattung, die Functionen der Charwoche, öffentliche Gebete und Predigten.

Der Gebrauch des Werkes wird durch den Index syntheticus am Anfange und namentlich durch den Index analyticus am Schlusse erleichtert, der durch seine alphabetische Ordnung und seine Ausführlichkeit (31 Seiten) gestattet, den gewünschten Aufschluß über jeden beliebigen Gegenstand sich rasch zu verschaffen.

Der Wunsch, die vorliegende Synopsis weitverbreitet zu sehen, vornehmlich in bischöflichen Curien, Decanatsbibliotheken, bei Kirchenbaumeistern und kirchlichen Kunstvereinen, ließe sich durch eine Reihe von Anführungen aus den einzelnen Theilen des Werkes mehr als genügend rechtfertigen.

Der Inhalt des ersten Buches hat uns unter anderm daran erinnert, wie innerhalb der letzten dreißig Jahre nicht in Amerika blos, sondern auch in Deutschland Kirchenbauten unternommen worden sind, ohne vorgängige Sicherung der Dotation, ja sogar auf fremdem Grund und Boden. Dadurch veranlaßte kostspielige Processe konnten nur mit ungünstigen Vergleichen und großen Opfern abgeschnitten werden, welche ein rechtzeitiger Blick in die Gesetz- und liturgischen Bücher der Kirche zu vermeiden gelehrt hätte[1]). Eine große Zahl neuer Gotteshäuser, unter diesen sehr ansehnliche und wohlhabende (exempla sunt odiosa) haben allzu schmale Hauptpforten und ungeräumige Sacristeien. Die praktische Wichtigkeit der letzteren, die zugleich liturgische der ersteren (zB. bei Processionen) und die für beide geltenden kirchlichen Traditionen[2]) waren, so erklärt es sich, den Baumeistern und Bauführern gänzlich unbekannt.

In andern Theilen des Werkes findet der Seelsorger gerade für Angelegenheiten, in welchen, sei es wegen der Mannigfaltigkeit und des Wechsels in der kirchlichen Gesetzgebung selbst, sei es wegen der Divergenz der Staatsgesetze oder wegen des gegen Vorurtheile und Mißbräuche aufzunehmenden Kampfes, ein genaues Wissen der geltenden kirchlichen Gesetze nothwendig ist, diese Normen wörtlich vorgeführt und durch ihre Zusammenstellung nach der Verwandtschaft der Materien schon so klar gemacht, daß er nach einem weiteren wissenschaftlichen Hilfsmittel zu greifen in der Regel nicht veranlaßt sein wird. Dahin gehören u. a. die Abschnitte von den Bruderschaften, von

[1]) Cf. Synopsis l. 1 c. 1 n. 2. — C. 2 n. 119. [2]) Ibid. c. 1 n. 19—21; 81—83.



der Eheeinsegnung, vom kirchlichen Begräbnis, von der Vorbereitung zur canonischen Pfarrvisitation.

Zum Schlusse noch einige kurze Bemerkungen. Die 1, 2 nach der Mailänder Instruction angeführten Maße für die heiligen Gewänder sind dem ambrosianischen Ritus eigenthümlich, wie sich aus Mühlbauer, Decreta authentica II 628 s. v. forma paramentorum ergiebt. — In einem von Adone angeführten Decrete der Ritencongregation vom 28. Juli 1881 dürfte man eine Verwerfung nicht nur der rein wollenen oder rein linnenen Stoffe (statt der seidenen), sondern auch der Mischgewebe oder halb seidenen Surrogate zu erblicken haben. — Zu 1 3 §. 1 n. 303 muß auf ein neues Decret vom 10. Jan. 1852 aufmerksam gemacht werden, wonach es gestattet ist, die obere Seite der Palla mit Seidenstoff (also auch mit Stickerei) auszustatten, soferne nur der Kelch selbst von dem darunter zu befestigenden Linnen-Stoff bedeckt wird. (Mühlbauer, Decr. auth. Supplem. III 15).

Kalksburg. Rud. Oberkamp S. J.

Analekten.

Nachträgliche Bemerkungen zur Erklärung des göttlichen Heilswillens bezüglich der Kinder. Eine Abhandlung über diesen Gegenstand, welche im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift [1]) vom Unterzeichneten veröffentlicht wurde, hat ein ausländisches wissenschaftliches Organ [2]) zu einem auszüglichen Bericht veranlaßt. Leider konnte ich denselben als eine treue Wiedergabe meiner Ansicht nicht anerkennen. Es erschien daher als zweckmäßig, in den nach mehrjähriger Unterbrechung wiedererstandenen Études [3]) die Hauptpunkte meiner früheren Untersuchung darzulegen und zugleich die Ausführungen des Berichterstatters zu berichtigen oder zu ergänzen. Wenn ich an diesem Orte auf die vorliegende Frage zurückkomme, so geschieht es lediglich in der Absicht, die bereits ausgesprochene Lösung, mit Berücksichtigung der aufgetauchten Bedenken, tiefer zu begründen und durch stärkere Hervorhebung einiger fruchtbaren Gedanken weiterzuführen.

Wie man sich erinnern wird, glaubte ich die bis jetzt vorgebrachten Erklärungsweisen, namentlich auch die gegenwärtig wohl noch am meisten verbreitete Theorie von Suarez, als ungenügend ablehnen zu sollen. Ausschlaggebend war für mich dabei der Umstand, daß bei folgerichtiger Entwickelung dieser letzteren Ansicht ein aufrichtiger bedingter Wille der Taufe-

[1]) S. 282 ff. [2]) La Science catholique 1887 p. 529 ss. [3]) Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires. Revue mensuelle, publiée par des Pères de la Compagnie de Jésus. XXV[e] année. Paris, Retaux-Bray, Rue Bonaparte 82. Avril 1888, p. 526 ss. Wir benützen die gebotene Gelegenheit, diese reichhaltige und trefflich redigierte Zeitschrift nach Gebühr zu empfehlen. Als das sprechendste Zeugnis für ihre Zeitgemäßheit und für das Ansehen, dessen sie sich in literarischen Kreisen erfreut, dürfte der Umstand dienen, daß sie bald nach ihrem Wiedererscheinen, trotz unfreundlicher Begrüßung selbst von katholischer Seite, die ehemalige Abonnentenzahl weit überschritten hat.

spendung auch dann noch anzunehmen wäre, nachdem die physische Unmöglichkeit dieser Spendung begrifflich früher (ratione prius) mit unfehlbarer Gewißheit sich ergeben hätte. Zudem würde man zu dem Schlusse hingedrängt, Gott habe mit Wissen und Willen unzulängliche Mittel auf die Erreichung eines Zieles, nämlich die Erlösungsthat Christi und die Einsetzung des Sacraments auf dessen bereits als unmöglich erkannte wirkliche Ertheilung, hingeordnet. Solche Consequenzen erweisen sich aber sofort als unannehmbar. Zu meiner Befriedigung kann ich nunmehr constatieren, daß auch Cardinal de Lugo[1]) mit specieller Anwendung auf Gott den allgemeinen Grundsatz ausspricht: Finis non potest movere ad ponenda media, nisi apprehendatur possibile, quod per illa media obtineatur; non potest ergo Deus etc.

Mein eigener Lösungsversuch gründete sich auf die nähere Bestimmung der Natur der geschöpflichen Handlungen, welche auf den verfrühten Tod mancher Kinder von Einfluß sind, und weiterhin auf die ebendaraus sich ergebende Ordnung der sog. signa rationis in Gott, d. i. die begriffliche Reihenfolge der göttlichen Acte, welche auf das Heil der Kinder Bezug haben. Es ward dargethan, daß der allzu frühe Tod eines Kindes stets von einer mehr oder minder langen Reihe freier Handlungen seitens der Erwachsenen abhängig ist. Für den wirklichen Ausfall der freien menschlichen Handlungen sind nun aber in der gegenwärtigen Ordnung die actuellen Gnaden von unberechenbarer Bedeutung. Die Wahl dieser Gnaden hat hinwiederum die Einsetzung des Sacraments der Taufe, auch zum Heile aller Kinder, und weiterhin den Opfertod Christi für alle Menschen ohne Ausnahme zur Voraussetzung. Gott erschaut sonach die infolge physischer Ursachen eintretende Unmöglichkeit, einem Bruchtheil der Kinder die Taufe zu ertheilen, und damit die Vereitelung der Bedingung ihres Heils nicht eher, als bis der aufrichtige bedingte Heilswille zu Gunsten aller Kinder schon mehrfach sich bethätigt hat.

Dies ist in Kürze unsere Lösung des obschwebenden Problems. Sie beruht einerseits auf denselben Grundprincipien, wie die unanfechtbare Erklärung des Heilswillens bezüglich der Erwachsenen, andererseits wird sie, wie uns scheint, allen in der Natur des Gegenstandes liegenden Eigenthümlichkeiten und allen in der concreten Wirklichkeit beobachteten Thatsachen gerecht. Mithin wäre wenigstens jenes besondere Dunkel gelichtet, welches den göttlichen Heilsplan bezüglich der Kinder im Vergleich zur Heilsführung der Erwachsenen so undurchdringlich erscheinen ließ. Die zur weiteren Klärung dienlichen Bemerkungen mögen sich nun in zwangloser Folge anreihen.

1. Vor allem dürfte es sich empfehlen, die oben berührte Wirksamkeit der actuellen Gnaden in ihrer ganzen Tragweite hervortreten zu lassen

[1]) De Euchar. disp. 3 sect. 1 n. 11.

und zugleich zu zeigen, wie trotzdem die physische Unmöglichkeit der Taufe nicht nothwendig auf eine moralische Verschuldung oder Unvollkommenheit, namentlich der Eltern oder doch der Zeitgenossen des Kindes, zurückzuführen sei. In dieser Absicht habe ich in meinem französischen Artikel mit besonderem Nachdruck auf den entscheidenden Einfluß hingewiesen, welchen jene Gnaden selbst in indirecter und entfernter Weise auf die freien Entschließungen der Erwachsenen zu üben vermögen. So wirkt zB. das einer hochgestellten Person verliehene Gnadenmaß und die dadurch erfolgte Lebensänderung auf das Verhalten seiner Mit- und Nachwelt mächtig ein; ist doch schon die knechtische Furcht vor dem Urtheil Anderer imstande, die äußere Handlungsweise (und diese allein ist hier zunächst von Wichtigkeit) in eine andere Bahn zu lenken. Ebenso werden alle freien Acte eines Menschen durch seine eigenen mit Hilfe der Gnade vorher gefaßten Entschlüsse und die dadurch geschaffenen Verhältnisse, Gewohnheiten, Neigungen vielfältig beeinflußt. Die nämliche indirecte Einflußnahme sei durch eine weitere Erwägung klargestellt: Zweifelsohne ist die wahre Religion zugleich eine Quelle der Cultur und dessen, was damit zusammenhängt; sie ergreift und durchdringt nothwendig alle Formen des privaten und öffentlichen Lebens; man denke beispielshalber an die damit verknüpfte Heiligung bestimmter Tage, an den ebendadurch herbeigeführten Wechsel der ganzen Lebensordnung, an die gesellige Vereinigung unsteter Völker um den Priester und das gemeinsame Heiligthum. Nun aber war es Zweck der actuellen Gnaden, seit dem Ursprunge des Menschengeschlechtes alle Erwachsenen zur Annahme der wahren Religion zu bewegen und sie darin zu erhalten. Infolge dessen sollten nicht nur alle schlechten Werke durch besonders wirksame Mittel verhütet werden; es mußten auch höchst wahrscheinlich sämmtliche freien Acte, selbst ihrer äußeren Erscheinung nach, von denjenigen verschieden sein, welche die Menschen in der blos natürlichen Ordnung gesetzt hätten. Und diese Verschiedenheit der guten, der an sich gleichgiltigen und sogar der bösen Acte mußte voraussichtlich nicht nur auf die Handlungen, an sich betrachtet, sondern auch auf die Umstände der Zeit, des Ortes, der Reihenfolge usw. sich erstrecken. Die durch äußere und innere Gnaden in der Welt zu bewirkende Umgestaltung aller Verhältnisse übt darum, sei es als Mitursache, sei es als einfache Gelegenheit, ihren Rückschlag auch auf jene freien Thaten, welche das vorzeitige Ende mancher Kinder herbeizuführen geeignet sind. Dem füge man noch hinzu, daß in der Regel eine unabsehbar lange Kette von freien menschlichen Thaten erfordert wird, damit ein Kindesleben vor der Zeit erlöschen könne; der Ausfall eines einzigen Factors genügt sohin, um auch das Endresultat zu modificieren.

Daraus folgt: Gott konnte vor der Gnadenwahl das verfrühte Hinscheiden keines einzigen Kindes unfehlbar voraussehen — selbst wenn die zu gewährenden Gnaden nicht gerade auf die Erhaltung aller Kinder bis

zur Taufe abzielen sollten. Es reichte hin, daß alle einschlägigen freien Handlungen unter dem mittelbaren Einfluß einer actuellen Gnade ständen. So mochte Adam nach dem Sündenfalle zunächst zum Zwecke seiner eigenen Heiligung eine Gnade empfangen und mit ihrer Hilfe pflichtgemäß dem beleidigten Gott sich wieder zuwenden. Mit diesem ersten Act, zumal wenn er specielle Vorsätze für die einzuhaltende Lebensrichtung in sich schloß, war der Grund zu einer inneren und äußeren Disposition gelegt, welche den zweiten, dritten und alle folgenden Acte zwar nicht als eigentliche Ursache bestimmen, aber doch bedingen und veranlassen mochte. Wie, wenn zB. der Stammvater infolge des ersten Actes sich eines Tages zum ungestörten Verkehr mit Gott zurückgezogen hätte, und wenn bei dieser Gelegenheit sein Auge auf einen Gegenstand gefallen wäre, der den Gedanken an eine Ortsveränderung in ihm weckte? Ein solcher Wechsel des Wohnsitzes ist an sich (in specie) eine indifferente Handlung; wie manche meinen, kann sie auch concret genommen (in individuo) indifferent bleiben; nach der gewöhnlicheren Lehre jedoch ist sie in individuo entweder sittlich schlecht oder sittlich gut, und zwar entweder blos natürlich oder übernatürlich gut. Indifferente und schlechte Handlungen entbehren selbstverständlich des übernatürlichen Gnadenbeistandes; das Gleiche gilt von natürlich guten Handlungen, wiewohl nach einer weit verbreiteten Ansicht zuweilen eine gratia supernaturalis quoad modum darauf einwirken mag. Uebernatürliche Acte hingegen bedürfen einer eigentlich übernatürlichen Gnade. Für welche Hypothese man nun sich aber auch entscheiden möge, immer bleibt es wahr, daß Adam ohne jenen Anstoß, der von dem ersten Acte und der ersten Gnade ausgegangen, den fraglichen Wohnungswechsel entweder gar nicht oder nicht zu dieser Zeit vollzogen hätte. Zugleich wolle man jedoch sorgfältig beachten, daß auch in der letzten Hypothese, d. h. wenn Adam zur Veränderung des Aufenthaltes unter dem Einflusse einer eigens dazu gegebenen Gnade sich entschloß, der Wille am alten Orte zu bleiben, nicht nothwendig ein eigentliches Widerstreben gegen die Gnade in sich begriffen hätte. Der Wechsel erschien eben dem Stammvater als das, was er wirklich war, nämlich als etwas von Gott Erlaubtes, nicht aber als geboten; das Gegentheil mochte sich als ebenso vollkommen in moralischer Hinsicht darstellen. Nun wird man aber im Hinblick auf 1 Cor. 7, 38 nicht einmal mit Recht bestreiten, daß auch die Erwählung des minder Vollkommenen übernatürlich gut und darum eine Gnadenwirkung sein könne; vollendete Willkür wäre also jedenfalls die Annahme, daß zu einer von zwei als gleichvollkommen erscheinenden Handlungen eine Gnadenhilfe ertheilt werde, während sie zur Vollziehung der andern versagt bleibe. Infolge dessen konnte das Beziehen des neuen Wohnsitzes übernatürlich gut sein, so jedoch, daß auch das Verbleiben nicht schlecht, sondern ebenfalls übernatürlich gut gewesen wäre. Adam hätte damit nicht dem Drängen der Gnade widerstanden, sondern in erlaubter Weise von der einen anstatt der an-

dern Gnade Gebrauch gemacht. Nun konnte aber gerade dieser Wohnungstausch für das Loos eines Kindes entscheidend sein; er konnte dessen vorzeitigen Hingang verhindern; er konnte ihn aber auch, etwa durch Erkrankung der Mutter oder durch ein Elementarereignis, im Gefolge haben. Dann träfe aber beides zu: Einerseits wäre der aufrichtige bedingte Heilswille Gottes in Bezug auf dieses Kind, nach der oben angegebenen Reihenfolge der signa rationis in Gott, ausreichend erklärlich; andererseits dürften wir die Erwachsenen von jeder moralischen Schuld an dem allenfallsigen traurigen Schicksal des Kindes freisprechen.

Die Anwendung dieser Lehre wird um so ausgedehnter sein, als die hier in Betracht kommenden freien Handlungen großentheils den an sich indifferenten beigezählt werden müssen. Dazu erwäge man noch die Bedeutung, welche das Verhalten des Stammhauptes der Menschheit auf die freien Entschlüsse nicht nur seiner Zeitgenossen, sondern aller künftigen Geschlechter haben mußte oder konnte, und man wird das folgenschwere Eingreifen einer einzigen, an der Schwelle der menschlichen Entwickelung verliehenen Gnade zu würdigen wissen. Was werden wir erst bei dem Gedanken sagen, daß nach Gottes Rathschluß das ganze Menschengeschlecht gleichsam in einer Gnadenatmosphäre leben und sich bewegen sollte?

2. Man gestatte uns, die vorgelegte Erklärung auch an einem concreten Beispiel der Jetztzeit zu erläutern. Es wird irgend ein Kind durch die Ungunst der physisch-nothwendigen Ursachen dahingerafft, ehedenn es möglich wäre, ihm mit dem rettenden Sacramente beizuspringen. Dieser Tod ist entweder natürlich oder gewaltsam. In der ersten Voraussetzung ist er die Folge eines inneren, organischen Fehlers. Aber woher dieser und zwar in einem so bedauerlichen Grade, daß er dem jungen Leben noch vor der Geburt ein Ziel setzt? Offenbar rührt er von der krankhaften Körperconstitution der Eltern her. Allein wie kommt es, daß dieser Mensch dem Leibe nach von jenem andern in einem so hohen Maß sich unterscheidet? Waren denn nicht alle gleich gebrechenlos im Organismus des ersten Menschenpaares enthalten, der ohne Fehl von der Hand des Allerhöchsten unmittelbar gebildet ward? Man wird den Grund hievon in der Verschiedenheit der Lebensweise, d. i. des Aufenthalts, der Nahrung, Kleidung, Beschäftigung usw. zu suchen haben. Hätte zB. der Vater oder die Mutter dieser Art von Thätigkeit statt jener sich zugewendet, so wäre ihre körperliche Beschaffenheit normal geblieben. Es mochte nun diese ihre Handlungsweise sündhaft sein, als freiwillige Uebertretung irgend eines göttlichen Gebotes, vielleicht auch, ausschließlich oder doch zugleich, als wissentliche Mißachtung jenes Gebotes, welches dem Menschen die Sorge für sein eigenes Leben und das Leben seiner Kinder anbefiehlt; blos in diesem letzteren Falle, d. i. nur wenn die schlimme Wirkung und zwar auch auf das Kindesleben wenigstens in confuso vorausgesehen und sonach mindestens in causa frei gewollt wurde, kann

der verfrühte Tod des Kindes und die dadurch herbeigeführte Verhinderung der Taufe als **specielle** Sünde zugerechnet werden; diese besondere Schuld mag zB. vielfach auf hochgradig syphilitischen Eltern lasten, deren Kinder gewöhnlich todt geboren werden; jedenfalls aber ist die erwähnte sündhafte Handlung frei und schließt somit die Vernachlässigung irgend einer von Gott verliehenen oder vorbereiteten Gnade in sich. Der göttliche Heilswille bleibt dadurch allein schon verständlich.

Aber mußte denn jene verhängnisvolle That nothwendig sündhaft sein? Nein, sie konnte an sich indifferent, sie konnte an sich gut und sogar geboten sein. In dieser Voraussetzung mochte das fragliche Werk sogar mit Hilfe einer **auch** dazu bereitstehenden oder einzig dazu antreibenden Gnade vollbracht werden. Und der Heilswille Gottes bleibt dennoch erklärbar? Gewiß, Gott beabsichtigte eben mit seiner Gnadenhilfe nur die Heiligung und das Heil des Erwachsenen, die daraus entstehenden schlimmen Folgen für das Heil des Kindes ließ er einfach zu. Allein wiesen nicht gerade wir die gleiche Unterscheidung des Suarez als ungenügend für den vorgesteckten Zweck zurück? Freilich, aber im System des Suarez, nach welchem es scheinen könnte, als ob die Voraussicht des allzu frühen Todes des Kindes allen Maßnahmen für sein ewiges Heil voranginge. In unserer Erklärung liegt die Sache anders. Gott bewährte seinen ernsthaften Heilswillen zu Gunsten der Kinder werkthätig schon vor der Voraussicht, daß er kraft seines Heilswillens bezüglich der Erwachsenen die Anregung zu einer Handlung geben würde, die das Verderben des Kindes nach sich zöge. Oder konnten die Umstände nicht derart sich gestalten, daß die gedachte That erlaubter Weise unterblieben, vielleicht sogar unmöglich geworden oder gar nicht in Frage gekommen wäre? Ohne Zweifel. Daß es so und nicht anders kam, war das Resultat des ursächlichen oder bedingenden Eingreifens einer Summe freier Acte, sei es der Eltern des Kindes, sei es ihrer Zeitgenossen, sei es aller ihrer Vorfahren bis hinauf zum Stammvater der Menschheit. Wir überlassen es dem Leser, diesen zu einer mehr als hinreichenden Lösung des Problems führenden Faden weiter auszuspinnen. Es sei nur bemerkt, daß vor der Gnadenwahl die genannten freien Acte der absoluten objectiven Wahrheit entbehrten, und somit den Gegenstand der scientia visionis nicht bilden konnten.

Aehnlich ist zu urtheilen, wenn der verfrühte Hingang eines Kindes durch eine äußere nothwendige Ursache, etwa eine Naturkatastrophe, gewaltsam herbeigeführt wird. Wäre ja doch das arme Wesen gerettet worden, wenn zB. das Haus, welches mit der Mutter das Kind unter sich begrub, dem Stoße des Erdbebens gegenüber eine größere Widerstandskraft besessen hätte; das hieng nun aber vom freien Thun der Erbauer und der Bewohner ab. Erwiese sich dieser Grund zuweilen als nicht ganz stichhaltig, so wird man wenigstens zugeben, daß das nämliche Kind etwas vor Ausbruch der Katastrophe das Licht der Welt erblicken und so noch

rechtzeitig das Sacrament der Wiedergeburt empfangen konnte; dieser Umstand war nun aber gleichfalls von verschiedenen freien Handlungen der Erwachsenen, zunächst der Eltern des Kindes, wie vom Zeitpunkt der ehelichen oder unehelichen Verbindung, der Empfängnis usw. bedingt. Außerdem fragen wir: Weilte denn die bedauernswerte Mutter naturnothwendig an dem verderbenbringenden Orte? Keineswegs. Sie konnte ja die Einladung zu einem Besuche empfangen und ihr Folge leisten und so dem traurigen Schicksale entgehen. Vielleicht ward sie von andern Menschen, ob rechtmäßig oder unrechtmäßig, mit Gewalt oder durch ungestümes Bitten festgehalten. Schon daß sie den gefährlichen Boden überhaupt betrat oder gar zum ständigen Aufenthalte nahm, wurde nur durch das Zusammentreffen einer unberechenbaren Menge freier Entschließungen, sei es ihrer selbst, sei es ihres Gatten oder ihrer Mitwelt oder ihrer Ahnen ermöglicht, veranlaßt und verursacht. Wie, wenn zB. diese letzteren an einer andern Stelle sich angesiedelt hätten? Ein endloses, von Geschlecht zu Geschlecht fortwogendes und anwachsendes Meer von möglichen Thaten und Thatengruppen thut sich hier vor dem sinnenden Beschauer auf, welche je nach der verschiedenartigen Uebung der menschlichen Freiheit so oder anders sich hätten verwirklichen, verzweigen, zusammenfügen lassen, und welche ebendadurch die physische Möglichkeit der Taufe diesem Kinde, jenem Kinde, allen Kindern, abgesehen von einer unmittelbaren göttlichen Dazwischenkunft, hätten sichern oder abschneiden können. Eines gilt indessen nach unserer obigen Ausführung auch hier: Jene äußeren Werke, welche die Wagschale zu Ungunsten eines Kindes neigen mochten, brauchten ebendarum nicht unsittlich zu sein; namentlich mußten sie nicht nothwendig jenes besondere Brandmal an sich tragen, welches einer Versündigung gegen das zeitliche und ewige Leben eines Menschen anhaftet; sie konnten an sich indifferent, an sich gut und nach Umständen sogar von der Pflicht gefordert sein.

3. Um einem schweren Mißverständnisse vorzubeugen, sehe ich mich nachgerade zu einer weiteren ausdrücklichen Erklärung genöthigt. Sie gilt der Bedingung, von welcher Gott das Heil aller Kinder abhängig gemacht hat. Die Darstellung meiner Theorie durch ihren Recensenten konnte nämlich den Schein erwecken, als ob ihr gemäß die fragliche Bedingung u. a. auch darin bestehe, daß manche Kinder infolge der freien Entschließungen der Erwachsenen gar nicht zur Existenz gelangen, sondern im Bereiche des blos Möglichen verbleiben. Der Kritiker scheint zwar ein specielles Bedenken gegen diese Meinung nicht empfunden zu haben; wie dem aber auch sei, ich meinerseits möchte sie keineswegs vertreten. Allerdings habe ich im Laufe meiner Studie hervorgehoben, wie selbst das Dasein dieses Kindes anstatt jenes andern eine Reihe von freien menschlichen Willensacten zur Vorbedingung habe. Allein es geschah dies lediglich zum Beweise des Satzes, daß die göttliche Voraussicht des verfrühten Todes

eines Kindes das Vorhersehen freier menschlicher Werke voraussetze, und zwar von solchen, welche von den actuellen Gnaden irgendwie beherrscht werden. Dieser unsere ganze Lösung tragende Satz wird nämlich bis zur Evidenz klar beim Hinblick zB. auf jene den physischen Ursachen vorzeitig erliegenden Kinder, welche den vielfältigen Uebertretungen des sechsten Gebotes ihr Dasein zu verdanken haben. Wo es sich hingegen um eine genauere Präcisierung der Bedingung handelte, unter welcher Gott die Gesammtheit der Kinder zur ewigen Glorie zulassen will, habe ich die Clausel nicht mitaufgenommen, daß eine Anzahl von gewissen Kindern im Bereich des Möglichen verharre und eine andere an ihre Stelle trete. Wie hätte ich dies auch thun können, ohne mich mit der Fundamentalthese, von der ich ausgegangen, in offenen Widerspruch zu setzen? Gottes Heilswille erstreckt sich ja doch nicht theilweise auf rein mögliche Menschen, mit Uebergehung von wirklichen, sondern er will, daß jeder Mensch selig werde, der thatsächlich in diese Welt kommt. Wäre es sonach nicht geradezu widersinnig, zu behaupten, Gott wolle die Seligkeit dieses Kindes, aber unter der Bedingung — daß nicht dieses, sondern etwa jenes andere empfangen und geboren werde?

Nein, als Heilsbedingung für die Kinder betrachte ich erstens, nach einer schon erprobten theologischen Ansicht, das freie und moralische Thun der Erwachsenen, demzufolge das physisch möglich gewordene Rettungssacrament in Wirklichkeit gespendet wird. Das entgegengesetzte Verhalten mag direct oder doch in causa als specielle Verletzung der Liebe sich darstellen, die den Kindern gebührt. Es mag jedoch auch nur aus Versündigungen anderer Art als beklagenswerte Frucht hervorgehen.[1]) Eine solche wäre etwa eine ganz unüberwindliche Unkenntnis der Taufe seitens heidnischer Eltern. Hätten zB. alle, welchen die Apostel die frohe Heilsbotschaft verkündeten, derselben ein bereitwilliges Ohr geliehen, wie sie es mit Hilfe der hinreichenden und reichlich gebotenen Gnade konnten, so wäre aus ihnen eine Fülle opfermuthiger Missionäre erstanden; die religiöse Bewegung hätte immer weitere Kreise ergriffen; von Stadt zu Stadt, von einem Volke zum Nachbarvolke wäre die Predigt des Evangeliums gedrungen, um in derselben Hypothese treuer Mitwirkung mit der Gnade freudigen Anklang zu finden; in kurzer Zeit hätte sich der ganze Erdkreis dem sanften Joche Christi gebeugt, um bis zum Ende der Zeiten alles zu halten, was der Herr durch den Mund seiner Gesandten geboten hatte. Kein Kind wäre in die Lage gekommen, aus Unkenntnis des eingesetzten Rettungsmittels seines ewigen Zieles verlustig zu gehen.

Zweitens aber, und das ist der eigenthümliche Punkt meiner Erklärung, möchte ich als Heilsbedingung für die Kinder den günstigen Verlauf jenes Complexes freier menschlicher Handlungen betrachtet wissen, wodurch die Erhaltung der Kinder bis zur physischen oder auch

[1]) Vgl. diese Ztschr. aaO. 288—290.

moralischen Möglichkeit der Sacramentsspendung bedingt wird. Handlungen dieser zweiten Classe, auch wenn sie den Ausfall der Taufe zur Folge haben, sind nicht nothwendig sündhaft. Ueberhaupt kommen sie hier zunächst nur nach ihrer physischen Wirksamkeit, vielfach blos als physisches Applicationsmittel, in Rechnung. Nach weiterer Analyse erscheinen diese das Kinderheil bedingenden freien Handlungen der Erwachsenen zuvörderst als eine Summe jener Acte, welche den körperlichen Organismus der Eltern und damit der Kinder im gesunden und normalen Zustande zu erhalten geeignet sind, dann als der Complex jener Werke, welche das aufkeimende Kindesleben wider die äußeren Todesursachen schützen, sei es durch Fernehalten, sei es durch Brechung ihres schädlichen Einflusses; dazu zählen wir vor allem eine glückliche Wahl des Aufenthaltes und den günstigen Zeitpunkt der Erzeugung und Geburt.[1])

Also nicht die Existenz und darum auch nicht die Zeugung gewisser Kinder schlechthin ist die Bedingung, von welcher Gott die Taufe und Seligkeit aller Kinder abhängig gemacht hat. Ebensowenig liegt sie darin, daß gewisse Kinder von diesen Eltern, nicht von jenen gezeugt werden. Auch damit würde ja die Ausdehnung des göttlichen Heilswillens auf jeden in diese Welt kommenden Menschen, d. i. auf jedes Individuum der menschlichen Natur, geleugnet; ein Kind, welches von andern Eltern oder auch nur von einem andern Vater oder einer andern Mutter abstammen würde, wäre eben nicht mehr das nämliche Individuum, indem ja die Individualität eines Menschen durch die Individualität seines ganzen Wesens, d. i. nicht nur der Seele, sondern auch des Leibes, bedingt wird.[2]) Die fragliche Bedingung besteht vielmehr in der Existenz und Zeugung unter gewissen Umständen, die infolge des freien Thuns der Erwachsenen so oder anders sich gestalten können, ohne die Individualität des betreffenden Kindes zu ändern. Hieher gehören hauptsächlich die schon erwähnten Umstände der körperlichen Gesundheit und Stärke, des Ortes und, mit einiger Beschränkung, auch der Zeit der Zeugung und Geburt; denn sind auch dieser Zeit, wie der Lebensdauer des Menschen, von der Natur selbst gewisse Grenzen gezogen, so bleibt immerhin noch innerhalb derselben ein bedeutender Spielraum übrig; jeder Mensch kann, unbeschadet seiner Individualität, etwas früher oder später ins Dasein treten, und diese Zeitverschiebung kann sich von Generation zu Generation summieren und im Laufe der Jahrhunderte sogar ganz riesige Dimensionen annehmen.

---

[1]) Vgl. aaO. 322—324; Études 542–543. [2]) Vgl. S. Thomas, Quodlibet 3 q. 11 a. 25, wo es heißt: Manifestum est quod non potest esse idem homo numero, si ab alio patre vel alia matre nascatur.

4. Der Unterschied des vorgelegten Lösungsversuches von der Erklärungsweise des Suarez springt in die Augen. Sicher hätte es uns nur erwünscht sein können, einen möglichst engen Zusammenhang zwischen unserer Theorie und der Ansicht jenes großen Theologen nachzuweisen. Allein das ist nicht ausführbar. Suarez versäumt es, auf die Bedeutung aufmerksam zu machen, welche den freien Werken der Erwachsenen selbst dann zukommt, wenn das vorzeitige Hinscheiden der Kinder nur von naturnothwendigen Factoren herzurühren scheint; noch weniger charakterisiert er das Verhältnis jener freien Werke zu den actuellen Gnaden. Seine Lösung weicht sonach in wesentlichen Punkten von der unserigen ab; sie berücksichtigt nach unserm Dafürhalten nicht genug den wirklichen Verlauf der Dinge und ist ebendeshalb mindestens unvollständig und unfähig, den denkenden Geist vollkommen zu befriedigen.

Gleichwohl hat man behauptet, unsere Auffassung unterscheide sich nicht merklich von der des Suarez, und man suchte diese Behauptung folgendermaßen zu begründen: „Die menschlichen Entschließungen, welche auf den verfrühten Tod gewisser Kinder einwirken, sind unter dieser Rücksicht nicht frei und mithin den rein natürlichen Ursachen beizuordnen. In der That, wenn eine Wirkung der Voraussicht des sie verursachenden freien Agens vollständig entgeht, so hat dieses jener Wirkung gegenüber nur den Schein von Freiheit.“ Die Antwort auf diesen Einwurf konnte nicht schwer fallen. Die letztere Bemerkung des Kritikers ist ohne Bedenken als richtig zuzugeben. Wir selbst hatten ja ihre Richtigkeit schon durch die Weise anerkannt, in der wir unsern Erklärungsversuch demjenigen Kilbers gegenüberstellten. Allein der Recensent beweist damit nicht, was er beweisen wollte, daß nämlich unsere Darlegung nicht merklich von der des Suarez verschieden sei. Allerdings gleichen die Handlungen, deren Resultat der Vorhersicht des sie setzenden freien Agens durchaus entgeht, unter dieser Rücksicht den rein natürlichen Ursachen; aber insofern diese Acte in sich frei sind und insofern von ihrer Existenz ein, wenn auch nicht vorausgesehenes, Resultat verursacht oder bedingt wird, werden weder sie selbst noch ihre Wirkung nach Art der physisch-nothwendigen Dinge, sondern nach Art der freien Dinge von Gott vorhergesehen. Zündet jemand, der sich freiwillig betrunken, ein Gebäude an, so ist diese That für ihn nicht frei, es sei denn, er habe sie im nüchternen Zustande einigermaßen vorausgesehen; nichtsdestoweniger setzt das Vorauswissen des Brandes in Gott nothwendig die Vorhersicht der freigewollten Trunkenheit voraus, ohne welche der Brand nicht entstanden wäre. Aehnlich wird Gott das Unheil eines noch im Mutterschoß verborgenen Kindes, welches anläßlich einer Reise gegen alle Erwartung vom Tode ereilt wird, nicht eher voraussehen, als bis er den freien Willensact vorausgesehen, wodurch sich die Mutter zur Reise entschließt. Nun besteht aber das charakteristische Merkmal unserer Lösung, gegenüber der des Suarez, eben darin,

daß wir der göttlichen Vorhersicht der in Rede stehenden Handlungen die gebührende Stelle anweisen.

Darum nehmen wir auch nicht einfachhin von der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit dieser Entschließungen Umgang. Wäre dem also, so wäre unsere Behauptung willkürlich, um nicht zu sagen: falsch, daß Gottes Wille, die Taufe für alle Kinder einzusetzen, der Voraussicht jener Werke und somit des verfrühten Todes mancher Kinder vorangehe. Denn unser ganzer Beweis stützt sich auf die Thatsache, daß besagte freie Werke wenigstens indirect vom göttlichen Gnadenbeistande beeinflußt werden; wo es aber actuelle Gnaden gibt, da gibt es, von indifferenten Handlungen abgesehen, Mitwirkung oder Widerstand und somit Sittlichkeit oder Unsittlichkeit. Wir verzichten deshalb bei unserer Erklärung keineswegs auf die Berücksichtigung jeder Moralität, sondern wir betrachten, und zwar wahrheitsgemäß, die erwähnten Werke als trennbar von jener besonderen sittlichen Qualität, welche ihnen eine vom Handelnden erkannte Beziehung zur Spendung der Kindertaufe verleihen könnte. Das hindert aber nicht, den ihnen in anderer Hinsicht zukommenden moralischen Charakter oder ihre Abhängigkeit von andern moralischen Handlungen, sei es den eigenen, sei es denen der Zeitgenossen und Vorfahren, zuzulassen oder zu betonen.

Die ganze Auseinandersetzung des Kritikers machte übrigens auf uns den Eindruck, als ob er die gegen Suarez' Auffassung erhobene Schwierigkeit und infolge dessen auch die angegebene Lösung nicht recht begriffen habe. Nach seinem Referate möchte man meinen, die Bestimmung der begrifflichen Aufeinanderfolge der göttlichen Acte bilde etwa einen Anhang, nicht aber das Centrum und Wesen unseres Lösungsversuches.

5. Als Curiosum sei nun erwähnt, daß in einer zweiten Besprechung das Fundament meiner Lösung zwar richtig hervorgehoben wurde, aber nur, um es als „nicht sehr solid" zu verwerfen; und dieser Angriff galt nicht etwa jener besonderen Ordnung der signa rationis in Gott, wie ich sie bestimmen zu sollen glaubte, sondern im allgemeinen der Berechtigung, auf irgendwelche begriffliche Reihenfolge der göttlichen Acte die Lösung des obschwebenden Problems zu bauen; denn sie sei „eine reine Erfindung des menschlichen Geistes"; in Wirklichkeit machten ja alle diese Acte „nur einen und denselben Act aus"; die gewöhnliche Erklärung erscheine sohin „klarer und zugleich logischer" als die meinige.

Indessen, das von uns gewählte Fundament steht denn doch zu fest, als daß es durch eine so leicht hingeworfene Bemerkung erschüttert werden könnte. So, wie der Verfasser jener Zeilen, würde kein Theologe sprechen. Ganz aus dem gleichen Grunde, d. i. ob der höchsten Einfachheit des unendlichen Wesens, müßte man ja auch die Unterscheidung zwischen Gottes Wesenheit und Eigenschaften, zwischen den göttlichen Eigenschaften unter sich, zwischen Natur und Person als „pure Erfindung des mensch-

lichen Geistes" bezeichnen. Gerade diesen Irrthum der Eunomianer haben aber schon die Väter bekämpft; sachlich findet sich bei ihnen dieselbe Unterscheidung vorgetragen, welche in seltener Einmüthigkeit von allen theologischen Schulen, mit einziger Ausnahme der längst überwundenen Nominalisten, unter dem technischen Namen der distinctio rationis *cum fundamento in re* oder rationis ratiocinatae oder virtualis, im Gegensatze nicht nur zur distinctio realis, sondern auch zur distinctio *pure mentalis* oder rationis ratiocinantis, hochgehalten wurde; die Scotisten giengen bekanntlich eher noch weiter. Die nämliche Unterscheidung besteht auch zwischen dem göttlichen Wissen und Wollen, mag man es absolut oder relativ betrachten, und bezüglich ihrer begrifflichen Ordnung[1]). So ist beispielshalber das Erkennen, wodurch der Vater den ewigen Sohn zeugt, in Wirklichkeit eins mit dem Wollen, wodurch er den h. Geist hervorbringt. Ist darum die begriffliche Unterscheidung und Reihenfolge jenes Erkennens und Wollens blos eine Frucht unseres Geistes, blos etwas, „was wir annehmen, um uns zu einer Idee von dem zu verhelfen, was in Gott ist", ohne jegliches Fundament in jener una summa res, die eben wegen ihrer Unendlichkeit wahrhaft, wenn auch in einer unsere Fassungskraft übersteigenden Weise, zugleich dem vorangehenden Erkennen und nachfolgenden Wollen gleichwertig ist? Mit einer bloßen Fiction des menschlichen Geistes erfaßt man nicht die Wirklichkeit, erklärt man nimmermehr thatsächliche Vorgänge. Und doch, mit Hilfe der fraglichen Distinction von Erkennen und Wollen erklären die Theologen, warum in Wirklichkeit der Sohn nicht Geist, Spiratus, Amor, und warum der h. Geist nicht Sohn, Genitus, Verbum ist; und aus der begrifflichen Priorität des Erkennens vor dem Wollen erklären sie, wie der Sohn thatsächlich in „unverletzlicher Reihenfolge" nach der Vätersprache die zweite, der h. Geist die dritte Person ist, und wie infolge dessen der h. Geist vom Sohne und nicht umgekehrt der Sohn vom Geiste ausgehen kann und ausgeht.

In gleicher Weise sind die absoluten göttlichen Willensacte unter sich nach ihrer Reihenfolge zu unterscheiden. Daher die Eintheilung des göttlichen Willens in einen ersten und einen zweiten bei den h. Vätern[2]). Ihren Spuren folgend hat keine zu Ansehen gelangte Theologenschule die objective Berechtigung dieser Unterscheidung und ihren Wert für eine zutreffende Erklärung des Heilswillens angezweifelt; die einzige Sorge aller bezog sich auf die Auffindung des Terminus, der die Scheidelinie zwischen dem ersten und zweiten Wollen bildet. Man stritt sich darüber, ob die Betrachtung der Schönheit des Weltalls oder die Voraussicht der

---

[1]) Ich möchte wider meinen verehrten Gegner die scharfen Ausdrücke nicht gebrauchen, in denen zB. der h. Prosper (Resp. ad cap. 12 object. Gallorum) die fragliche Unterscheidung vertheidigt. [2]) Vgl. *Passaglia*, De partitione divinae voluntatis in primam et secundam.

geschöpflichen Handlungen als diese Grenzmarke zu gelten habe, ob die Gnadengaben Gottes in der ewigen Vorherbestimmung dieselbe Ordnung einhalten wie in der wirklichen Schenkung, oder nicht, ob die praedestinatio *ante* oder *post* praevisa merita anzusetzen sei. Gewiß geschähe den vielen und ernsten, in diesen Streit verwickelten Männern schweres Unrecht mit der Behauptung, sie hätten für ein bloßes Gebilde des Menschengeistes sich so sehr ereifert. Daß es sich um eine wahre, sachlich begründete Erklärung des Heilswillens handele, gab auch der h. Franz von Sales genugsam zu verstehen, als er Lessius zu seiner Vertheidigung der praedestinatio *post* praevisa merita beglückwünschend schrieb, er habe diese Meinung „stets als Gottes Barmherzigkeit und Gnade mehr entsprechend" angesehen. Und in der That, ohne die genannte Unterscheidung der signa rationis *cum fundamento in re* trägt man einen evidenten Widerspruch in das göttliche Wesen hinein: das bedingte Wollen des Heiles jener Menschen, die thatsächlich zu Grunde gehen, erscheint unter jeder Rücksicht als eines und dasselbe mit dem nicht bedingten, absoluten Wollen ihrer Verdammung.

Bei der großen Zerfahrenheit der Theologen bezüglich des eigentlichen Controverspunktes kann eine der unserigen entgegengesetzte Erklärungsweise sicher nicht ohne weiteres als communis bezeichnet werden. Dagegen sehe der Kritiker zu, ob er nicht selbst durch die Art und Weise, in welcher er die vorgebliche opinio communis gegen mich in Schutz nimmt, mit mehr als einer gewöhnlichen Schulmeinung in Conflict gerathe.

Die Annahme einer „Ignoranz" in Gott erscheint dem Recensenten „etwas sonderbar". Das ist nur zu begreiflich. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch bedeutet eben Ignoranz nicht so fast eine einfache Negation, als eine privatio, d. i. den Mangel eines gebührenden und sohin möglichen Wissens. Ich meinerseits habe darum auch nirgends Gott eine „Ignoranz" zugeschrieben; ich habe nur behauptet, daß Gott in einem gewissen signum rationis ein Object als absolut zukünftig, d. i. mit der scientia visionis, nicht wisse, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil einerseits dieses Object in jenem signum noch nicht vorhanden ist, andererseits aber selbst Gott nichts sehen kann, wo nichts ist. Aehnlich vermag ja Gott auch die Welt als absolut zukünftig von Ewigkeit her nicht zu erkennen, es sei denn, er habe begrifflich früher beschlossen, sie zu schaffen; diesem Beschlusse leuchtete zwar auch ein Wissen voran, aber nicht die scientia visionis, sondern die scientia simplicis intelligentiae und media. Doch genug von einer Sache, die dem Theologen theoretisch und praktisch geläufig ist, ja zu den Elementarwahrheiten der speculativen Theologie gehört.

6. Im Anschlusse an sein Urtheil über die Basis unserer Lösung macht der Kritiker auf „ein neues Mittel" zur Beantwortung der discutierten

Frage aufmerksam. Er erblickt dieses Lösungsmittel in der Hypothese, daß Gott durch eine geeignete Anordnung der actuellen Gnaden jedem verfrühten Kindestod habe zuvorkommen wollen, während der Mensch diesen Gnaden mit dem Bewußtsein widerstrebte, nicht alles zu thun, was Gott zur vollkommenen Erfüllung seines göttlichen Willens von ihm verlangt. Mithin trage der freie menschliche Wille die Schuld an der ewigen Verdammung eines ungetauften Kindes. Zwar sehe der Mensch nicht voraus, daß sein Widerstand gegen die göttlichen Einsprechungen gerade den vorzeitigen Hingang eines Kindes zur Folge haben werde; aber er erkenne doch im allgemeinen, daß er damit ein von Gott beabsichtigtes Gut und Wachsthum seiner Ehre verhindere, welches in dem ewigen Heile eines Kindes bestehen könnte. Diese allgemeine Erkenntnis genüge, um das ewige Verderben der Kinder auf Rechnung der menschlichen Freiheit zu setzen.

Dagegen ist mehreres zu erinnern. Der Recensent betont mit mir zum Zwecke seiner Lösung den Einfluß von freien menschlichen Handlungen auf jeden vorzeitigen Kindestod; er adoptiert ferner meine Ansicht über den Einfluß der Gnade auf eben jene Handlungen; die oft erwähnte begriffliche Ordnung der göttlichen Acte läßt er wenigstens als ein Geistesgebilde gelten, das unsere Anschauungen über Gott und göttliche Dinge in erwünschter Weise unterstütze. Die Abweichung von der durch mich befürworteten Lösung bestände demnach einzig darin, daß nach des Recensenten Ansicht allen Kindern die physische Möglichkeit der Taufe durch zweckentsprechende Vertheilung der actuellen Gnaden gesichert werden sollte, während nach meiner Meinung ein aufrichtiger Heilswille Gottes auch dann noch verständlich bleibt, wenn er bei Gewährung seiner actuellen Gnaden nicht von der genannten speciellen Absicht, sondern zunächst nur von der Rücksicht auf die Heiligung der Erwachsenen geleitet wird. Ist nun wohl, bei der gleichen Folge der signa rationis, eine solche Differenz hinreichend, um mit Wahrheit von einem neuen „System" reden zu können?

Doch, dies auch zugegeben, kann man billig fragen: Habe denn nicht ich selbst die gedachte Hypothese mit klaren Worten vorgelegt? Habe ich nicht ausdrücklich erklärt, nichts hindere die Annahme, daß Gott bei Ertheilung der actuellen Gnaden zugleich den liebevoll väterlichen Zweck verfolgt habe, den vorzeitigen Tod von den Kindern abzuwenden?[1]) Und wußte nicht der Recensent selbst bei Skizzierung meiner Theorie über diese von mir vorgebrachte Hypothese zu berichten? Gewiß, ich hatte beide Hypothesen vorgelegt und mich unzweideutig dahin ausgesprochen, dasjenige, was der Kritiker mein „System" zu nennen beliebt, reiche zur Erklärung eines aufrichtigen Heilswillens hin; ziehe man aber das in Rede stehende Moment bei, so geschehe den Erfordernissen eines ernstlichen

[1]) Diese Ztschr. aaO. 326 f.; vgl. Études 544 s

Heilswillens in gleichsam überfließendem Maß Genüge; nur könne man eine so specielle Gnadenführung in ihrer Allgemeinheit nicht erweisen, weder a priori, weil sie zur Wahrung eines aufrichtigen Heilswillens nicht nothwendig sei, noch a posteriori, weil zu einem solchen Nachweis die unentbehrlichen geschichtlichen Daten fehlen. Es muß sonach gerechte Verwunderung erregen, wenn wir schließlich von der beschriebenen Hypothese als von einem Systeme sprechen hören, welches von dem meinigen verschieden sei und nach welchem die Erklärung des geheimnisvollen Problems sich in einem „neuen Lichte" darstelle.

Indessen, suum cuique. Die Form, in welcher die erwähnte Hypothese vom Recensenten ausgeprägt wurde, hat einige Seiten aufzuweisen, deren Originalität ich durchaus nicht bestreiten möchte. Nach ihm ist nämlich erstens die Beiziehung jener Hypothese nothwendig, wenn überhaupt durch den von mir betonten Einfluß freier menschlicher Acte auf das Loos jedes Kindes ein neues Lösungselement in die schwierige Frage eingeführt werden soll; nach Verschmähung der vorgeschlagenen Lösungsbasis bleibt er sich damit nur consequent. Nach meiner Ansicht hingegen kann man füglich, wie bemerkt ward, zur glänzenderen Erklärung des Heilswillens auf die historische Wirklichkeit der beschriebenen Hypothese als auf etwas Mögliches sich berufen; die Motivierung der höher gespannten Forderung meines Gegners erscheint mir als ein wahrhaft grundstürzender Irrthum (Vgl. N. 5). Ein zweiter Differenzpunkt liegt in dem Umstande, daß der Kritiker auf die mögliche Zurückdatierung der moralischen Schuld in frühere Zeiten kein besonderes Gewicht zu legen scheint. Meinerseits erblicke ich einen nicht zu verachtenden Vortheil meiner Theorie auch in der Thatsache, daß sie der beengenden Nothwendigkeit überhebt, die Verschuldung, falls eine solche vorlag, gerade den Zeitgenossen und namentlich den Eltern aufzubürden. Drittens gibt sich der Kritiker viele Mühe, in der fraglichen Hypothese den vorzeitigen Tod eines Kindes durchaus als die Folge einer Sünde und zwar jener speciellen Sünde hinzustellen, welche durch die mehr oder minder freigewollte Unterlassung der Taufespendung begangen wird. Deshalb muß ein Zusammenhang zwischen der Bethätigung der menschlichen Freiheit und dem zeitlichen und ewigen Verderben der Kinder gefunden werden und zwar ein Nexus, den der Mensch bei seinem Handeln wahrnimmt; er wird denn auch in dem „unbestimmten Bewußtsein" entdeckt, durch Widerstand gegen die Gnade den göttlichen Absichten nicht vollkommen zu entsprechen, Gottes Ehre nicht nach Gebühr zu fördern und dadurch vielleicht das ewige Leben eines Kindes zu verwirken. Ob diese Anschauung wohl gläubige Aufnahme finden wird? Ich kann mich eines schüchternen Zweifels nicht erwehren. Daß die Menschen in einzelnen Fällen nicht nur mit einem unbestimmten, sondern mit dem ganz bestimmten Bewußtsein handeln, dadurch das Heil eines Kindes aufs Spiel zu setzen, leugnet niemand; allein die hier gezeichnete Auffassung scheint bei der großen

Masse der Menschen eine viel zu hohe Stufe der Vollkommenheit, besonders eine zu weitgehende Um- und Vorsicht im Handeln, vorauszusetzen; nun ist aber mit einer Hypothese, durch die sich nicht alle Fälle erklären lassen, in der gegenwärtigen Untersuchung sehr wenig gewonnen. Ferner begreife ich nicht, welches Interesse man daran haben könne, den Erwachsenen um jeden Preis und selbst auf etwas künstlichem Wege die specielle Sünde der Unterlassung der Taufe zuzuschieben. Wenn man nun einmal den göttlichen Heilswillen bezüglich der Kinder durch einen Mißbrauch von actuellen Gnaden erklären will, wäre es dann nicht genug, die Vereitelung des Heilsplanes auf irgend eine Sünde und die Nichtbefolgung irgend einer göttlichen Einsprechung zurückzuführen? Selbst Kilber, der doch mehr als Andere auf moralische Ursachen reflectiert, hält sich von der erwähnten Uebertreibung fern. Damit Gott von einem unfehlbaren Eingreifen in den Gang der physischen Ursachen zum Wohl des gefährdeten Kindes abstehe, genügt nach ihm irgend eine sittliche Unvollkommenheit, auch wenn kein wahrgenommener Bezug auf die Taufespendung vorliegt. Gewiß wird auch ohne einen bewußten Zusammenhang zwischen der sündhaften Handlung und dem Ausfall der Taufe der göttliche Heilswille genugsam verstanden; oder welche besondere Schwierigkeit böte sich in der Hypothese, daß zB. ein Neger, der nie etwas von einer Taufe gehört, sein Kind ermordete, oder daß ein Christ einer Frau das Leben nähme, deren gesegneten Zustand er nicht einmal ahnte? Dies war der Grund, warum ich, in der Hypothese einer eigens auf das Heil der Kinder angelegten Gnadenökonomie, von einem „unbemerkten Eingreifen Gottes" und „minder auffälligen Einwirken auf die Handlungen der Erwachsenen" und von der Möglichkeit sprach, daß ihnen „ein tieferer Einblick in die weitreichenden Absichten des Herrn nicht beschieden war."

Und in der That, man nehme einmal an, es schenke Gott den Erwachsenen reichlichere Gnaden zur Enthaltung von schlechten Handlungen, sobald er sähe, daß diese nämlichen Acte, auch ohne Wissen des handelnden Menschen, schließlich den verfrühten Tod der Kinder zur Folge haben würden; man supponiere ferner, Gott rege zur Beobachtung der sog. affirmativen und darum zwar semper, aber nicht pro semper verpflichtenden Gebote gerade zu der Zeit und unter solchen Umständen an, unter welchen die fragliche gute That, dem Menschen unbewußt, indirect oder per modum occasionis zum Heil eines Kindes ausschlagen würde; man nehme endlich an, Gott flöße, so oft der Mensch zwischen zwei (in specie) indifferenten oder gleich guten Werken zu wählen hat, gerade zu jenem eine lebhaftere Hinneigung ein, welches er für das Geschick eines Kindes als günstiger erkennt, zB. zur Wahl dieser Reiserichtung anstatt jener andern: Was fehlt dann noch, um selbst eine planmäßig auf das Wohl der Kinder hingeordnete Verleihung der actuellen Gnaden zu erklären? Und sie wäre erklärt ohne jene, in ihrer Allgemeinheit gewiß

seltsame, Annahme eines sündhaften Widerstandes gegen die Gnade oder gar gegen eine solche Gnade, deren nicht sehr naheliegende Bedeutung für ein Kindesleben in das menschliche Bewußtsein träte; und sie wäre erstens erklärt in der Hypothese, daß der unumschränkte Herr aller Gnaden bei einer eventuellen schuldbaren Durchkreuzung seines Gnadenplanes auf dessen weitere Durchführung verzichte, und daß somit die heute erfolgende vorzeitige Abberufung eines Kindes, zB. als Folge eines allmählich ausgereiften Körperfehlers, auf die Missethaten vergangener Geschlechter zurückzuführen sei; und sie würde ferner erklärt in der Hypothese, daß Gott aus besonderer Barmherzigkeit beschlossen, den von rauher Sünderhand zerrissenen kostbaren Faden des ursprünglichen Heilsplanes zeitweilig wieder anzuknüpfen.

7. Und der Apologet? Mit einigen Strichen sei die Stellung gekennzeichnet, welche er nach unserer unmaßgeblichen Meinung zur gegenwärtigen Frage einnehmen sollte. Er wird vor allem den Heilswillen Gottes bezüglich der Kinder nicht so vertheidigen, daß es den Anschein gewinnt, als ob durch die Leugnung des aufrichtigen Heilswillens sofort auch die Gerechtigkeit und Güte Gottes in Frage gestellt würde. Das hieße eine Wahrheit retten durch Preisgebung einer andern. Er wird sich vielmehr stets bewußt bleiben, daß Gott gerade nach dem Maße seiner Gerechtigkeit verfahren wäre, wenn er alle Menschen nach dem Falle Adams im Zustande der Sünde und Strafwürdigkeit belassen hätte[1]), und daß es zwar für Gottes Güte sich ziemte, Barmherzigkeit walten zu lassen, aber nicht so, daß das Gegentheil unziemlich gewesen wäre. Gottes Güte hätte sich, nach seinem freien Wohlgefallen, nach außen nicht so glänzend gezeigt; in sich wäre sie dieselbe geblieben. Es ist Aufgabe des Apologeten, bei Rechtfertigung des Dogma von der Erbsünde auch diese Wahrheiten in Schutz zu nehmen. Er wird dies u. a. durch die Bemerkung leisten, daß keine natürlichen Güter, sondern übernatürliche, über alle Ansprüche der Natur erhabene Gaben durch die Erbsünde verloren giengen. In besonderem Bezug auf das Loos der ungetauft dahinsterbenden Kinder wird er sagen, daß sie zwar ihr letztes Ziel, welches nach der gegenwärtigen Ordnung einzig in einer übernatürlichen Seligkeit besteht, nicht erreichen und in diesem Sinne verdammt werden, daß es aber dem Katholiken unbenommen bleibe, ihnen das nämliche Gut zuzuerkennen, welches die natürliche Glückseligkeit gebildet hätte. Nun lernen wir allerdings aus der Offenbarung, daß Gott anstatt der bloßen Gerechtigkeit auch die Barmherzigkeit üben wolle und zwar in solchem Umfange, daß kein Mensch, kein Kind von seinem ernsthaften Heilswillen ausgeschlossen wäre. Man hat also auch diesen Willen zu erklären, jedoch unter dem Vorbehalt, daß er nicht absolut, sondern an gewisse Bedingungen geknüpft sei. Diese

[1]) Vgl. zB. *S. Augustin.* Enchir. c. 99; De nat. et grat. c. 5.

ganz nach seinem Belieben zu fixieren, war Sache Gottes. Wer kann sonach mit ihm rechten, wenn er neben dem zeitlichen auch das ewige Loos der Kinder vom moralischen Verhalten der Erwachsenen abhängig machte, und wenn er ferner, nach der oben dargelegten Theorie, als Heilsbedingung die Gunst von Umständen bestimmte, deren glückliche Wendung nicht nothwendig mit einem unbescholtenen Wandel der Erwachsenen bereits gegeben wäre? (Vgl. N. 1. 2.) Eines freilich war zur Aufrichtigkeit des Heilswillens gefordert: daß die Nichterfüllbarkeit und Nichterfüllung der Bedingungen nicht von vornherein unfehlbar bekannt wäre. Im übrigen konnte Gott den Dingen ihren Lauf lassen. In diesem Sinne billigen wir, was Suarez schreibt: Dico satis esse, ut Deus et baptismum ita institui voluerit, ut quacumque ratione eis (parvulis) applicetur . . eis prodesset, et quod ordinaverit causas, in quibus esset virtus per se sufficiens ad hunc effectum. Nam, licet in particulari contingat impediri, non pertinet ad generalem providentiam immutare cursum earum: quod . . satis est ad voluntatem Dei antecedentem.[1]) Wer höhere Ansprüche an den Heilswillen stellt, der ist im Grunde mehr oder minder von der schon ausgeschlossenen Vorstellung angekränkelt, als ob Gottes Eigenschaften eine reichere Manifestation erheischten. Schon die Erfahrung scheint dafür zu zeugen, daß die gestellten Bedingungen bezüglich der Gesammtheit der Kinder nicht die allerleichtesten waren. Indessen wird der Apologet nicht unterlassen, auf die bisweilen wahrhaft wunderbare Leitung mancher Kinder, vielleicht auch auf die zweite oben vorgelegte Hypothese einer speciellen, alle Kinder ins Auge fassenden Gnadenführung aufmerksam zu machen.

Uebrigens ist die Vertheidigung einer Wahrheit, wie die vorliegende, die sich nicht auf den Grenzgebieten der Theologie bewegt, sondern in das innerste Heiligthum dieser Wissenschaft hineingreift und die gleichzeitige Berücksichtigung verschiedener Lehrpunkte verlangt, mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Die Strategie des Apologeten ist nicht identisch mit dem Beweisgang des Theologen. Jedenfalls darf sich aber nur ein gründlich gebildeter Theologe an die Apologie einer so heikeln Wahrheit wagen.

A. Straub S. J.

Dämonologie (Orakel und teuflische Besessenheit). In dem Programm des kgl. Gymnasiums in Ellwangen (Schuljahr 1886—1887) teilt Prof. Stützle seine Studien über „das griechische Orakelwesen und besonders über die Orakelstätten Dodona und Delphi" mit. Es ist eine von den Bestreitern der Möglichkeit der Weißagungen wohl zu beherzigende Tatsache, daß bei allen Völkern der Glaube herrscht, die Zukunft könne vorhergewußt werden. Merkwürdig ist auch, daß gerade jenes

---

[1]) De praed. l. 4 c. 4 n. 16.

Volk, welches man als den Typus des geistigen Fortschrittes im Altertume betrachtet, das griechische Volk, am meisten dem Drange ergeben war, den Schleier der Zukunft zu lüften und die Kunst der Mantik am weitesten ausbildete. Mehr als 260 Orakelstätten werden gezählt. St. sammelt und bespricht ein ziemlich bedeutendes in den Werken der Alten zerstreutes Material. Bei der Frage, wie ist das griechische Orakelwesen zu erklären, die bekanntlich seit Empedokles und Plato bis auf unsere Tage (Lasaulx, Müller, Mommsen) sehr verschieden beantwortet wurde, schließt er sich der Erklärung an, daß hier neben teilweise offenkundigen natürlichen Faktoren auch vielfach höllische Mächte wirksam waren. Da von den griechischen Orakelstätten Dodona und Delphi weitaus die berühmtesten waren, auch über sie die Nachrichten der Alten am reichlichsten fließen, so bespricht St. weiterhin das Entstehen, die Wirksamkeit und das Vorgehen vorzüglich dieser beiden Centren der griechischen Mantik. In der vorliegenden ersten Abhandlung ist Dodona noch behandelt. Der Leser scheidet von dieser Studie mit dem Wunsche, bald auch über Delphi die Untersuchung weiter geführt zu sehen. Derlei Specialarbeiten bringen Resultate zu Tage, wofür die Apologetik dankbar sein muß. —

Ein anderes Programm der kgl. Studienanstalten zu Dillingen (Schuljahr 1886—1887) behandelt „Die Besessenheit mit besonderer Berücksichtigung der Lehre der hl. Väter". Verfasser ist der kgl. Lycealprofessor Dr. Dav. Leistle. Dem eigentlichen Gegenstande der Untersuchung wird die Besprechung zweier Fragen vorausgeschickt, nämlich über die Wunder der Dämonen und die sinnlich wahrnehmbare Erscheinungsweise derselben („Pseudo-Wundermacht" — „Erscheinungsleib Satans"). Begriff und Wesen der Besessenheit, deren Möglichkeit, Wirklichkeit, Ursachen, Wirkungen, Zeichen, das Ziel der göttlichen Vorsehung bei ihrer Zulassung bilden sodann den lehrreichen Inhalt des klar und fließend geschriebenen Programmes. Bezüglich der Erklärung des heidnischen Orakelwesens trifft L. mit der Anschauung des an erster Stelle genannten Programmes zusammen, daß weder Betrug durch die Hypopheten, noch die Annahme einer in der Menschenseele ruhenden divinatorischen Kraft, sei es allein, sei es vereint, jene durch die ganze hellenische Welt gehende Gläubigkeit hätten hervorrufen und so viele Jahrhunderte bis zum Erscheinen des Christentums in Spannung erhalten können. Interessant ist die ganze Beweisführung für die Wirklichkeit der Besessenheit. Die Tyrannei des Satan über die von Christus abgewendete Welt und der segnende, heilende Einfluß des Christentums sind zwei greifbare historische Tatsachen. Leider konnte L. wegen des beschränkten Raumes in seinem Nachweis blos das Heidentum, das Judentum, das apostolische Zeitalter und die patristische Zeit berühren und aus der neueren Zeit nur noch auf einige Bemerkungen sich beschränken. Das hinsichtlich dieser Frage uns besonders interessierende Mittelalter mußte übergangen werden und doch würde angesichts der neuesten Publicationen über Zauberei und Hexenwahn des

Mittelalters ein darüber orientierendes, beziehungsweise corrigierendes Capitel nottun und wohltun. Hoffentlich wird es nicht bei einem Schulprogramme bleiben, sondern zu einer Erweiterung der abgesteckten Grenzen kommen. Matthias Flunk S. J.

Das **philosophische Jahrbuch** der Görresgesellschaft hat bei seinem ersten Erscheinen allenthalben große Hoffnungen geweckt. Es soll seinerseits einen guten Theil zur Lösung der wichtigen Aufgabe beitragen, welche der christlichen Philosophie in der Jetztzeit geworden ist. Wer den kläglichen Zustand der christlichen Philosophie in den ersten Decennien unseres Jahrhunderts, als die ersten Rufe erschollen: „zurück zur Philosophie der Vorzeit", mit dem gegenwärtigen Stande derselben in Vergleich zieht, der muß mit dankerfülltem Herzen gestehen, daß Resultate erzielt worden, die man vor einigen Decennien kaum zu hoffen wagte. Principien und Methoden der Alten sind wiedergewonnen, der Aufbau des Systems ist neu hergestellt, schadhafte Bausteine sind entfernt, neue dafür eingesetzt, alte geglättet, Lücken ausgefüllt worden, zielbewußt wird auf allen Seiten an der Vollendung mit rastlosem Eifer fortgearbeitet. Wer sollte es verkennen, daß die eine Seite der Aufgabe der christlichen Philosophie in der Weiterbildung und Vollendung des von den Vorfahren Ererbten besteht? Neue Gesichtspunkte sind eröffnet worden, neue Ideen sind aufgetaucht, neue Erfindungen sind gemacht, manches Hergebrachte ist als veraltet erwiesen worden: das alles muß berücksichtiget, bezw. verwertet und organisch dem Systeme eingefügt werden.

Die christliche Philosophie hat aber noch eine weitere, sehr belangreiche Aufgabe zu lösen; sie soll sich den philosophischen Schulen, die außerhalb der katholischen Kirche sich entwickelt haben, bekannt, sie soll sich zum Gemeingute aller philosophischen Kreise machen. Neben der inneren Evidenz ist es eine zwar wechselreiche aber ehrenvolle Geschichte von mehr als zweitausend Jahren, die ihr das unumstößliche Zeugnis der Wahrheit ausstellt. Das Bekanntwerden der Wahrheit ist aber bei allen, welche sich von Vorurtheilen entledigen können, ihr Sieg. Einen recht erfreulichen Beleg dafür gab vor kurzem der edle Ihering.

Die christliche Philosophie, die Contact sucht mit den großen und weiten Kreisen der nicht christlichen Philosophen, darf sich vor allem nicht einseitig an Schulmeinungen festklammern, noch diese zu philosophischen Principien erheben; sie muß vielmehr in wohlverstandener Freiheit des Geistes und Weite des Herzens das Wesentliche, das als solches Gemeingut der ganzen Scholastik geworden war, ebenso entschieden betonend, wie das Nebensächliche freier Wahl überlassend, die Philosophie der christlichen Vorzeit den nicht christlichen Philosophen der Gegenwart möglichst annehmbar machen; sie muß ihre Sprache reden, ihre Forschungen verwerten, ihre Schwierigkeiten berücksichtigen und, ohne einen principiellen Lehrpunkt preiszugeben, ihrem Ideenkreise sich anschließen.

Das erste Heft des philosophischen Jahrbuches ist ganz geeignet, das Vertrauen zu nähren und zu mehren, welches sich an das neue Unternehmen geknüpft hat. Die Namen der Redacteure, das aufgestellte Programm und die ersten Leistungen bürgen dafür, daß das philosophische Jahrbuch an der althergebrachten christlichen Philosophie treu und unentwegt festhalten, jedweden Halbheiten abhold keinen Satz von principieller Bedeutung aufgeben werde, daß es aber auch den veränderten Zeitverhältnissen Rechnung tragend ebenso die innere Vollendung des Systems, wie dessen Versöhnung mit den Gegnern anstreben werde. Wir rufen ihm daher ein ebenso freudiges Willkommen! wie herzliches Glück auf! zu.

H. Noldin S. J.

Die Verurtheilung Rosminis durch den hl. Stuhl, die am 14. December 1887 unterzeichnet, aber, wie es scheint, aus Opportunitätsgründen erst am 7. März 1888 veröffenlicht wurde, hat einem langjährigen und zuweilen mit großer Erregtheit geführten Streite ein Ende gemacht. Dadurch wurde zugleich ein großes Hindernis aus dem Wege geräumt, das der Lehre des hl. Thomas, namentlich bei manchen christlichen Philosophen Italiens, den Eingang versperrte. Das Hindernis wirkte um so mächtiger, als die Anhänger Rosminis im unbegreiflichen Wahne lebten, der Philosoph von Roveredo sei der treueste Interpret des Aquinaten.

Die *Civiltà cattolica* gibt (1888 I S. 257 ff.) einen gedrängten Ueberblick über den Verlauf der Verhandlungen, welche über die Lehren Rosminis in der Congregation des Index und im hl. Officium gepflogen wurden.

Die erste Prüfung der Werke Rosminis, die noch bei Lebzeiten des Verfassers angestellt wurde und sich wohl auf achtzig Schriften desselben bezog[1]), dauerte nahezu vier Jahre und fand 1854 ihren officiellen Abschluß in dem mit der bekannten Curialformel ausgedrückten Urtheile: *Dimittantur* opera Antonii Rosmini[2]). Sofort entspann sich ein hitziger Streit zwischen den Anhängern und den Gegnern Rosminis über Sinn und Tragweite der officiellen Formel *Dimittatur*. Während nämlich die Gegner Rosminis der Ansicht waren, die genannte Curialformel habe nur negative Bedeutung und sei lediglich einer Nichtverurtheilung gleichzuachten, verstanden sie die Anhänger Rosminis in positivem Sinne und behaupteten, dessen Werke enthielten nichts, was eine Censur verdiente. Diesem Streite verdanken wir eine im Jahre 1880 gegebene authentische Erklärung über Sinn und Bedeutung der officiellen Formel *Dimittatur*. Vgl. diese Zeitschrift 5 (1881) 375 ff.

---

[1]) Della vita di Antonio Rosmini-Serbati memorie di *Francesco Paoli* (Torino 1880) I 609. [2]) Katholik 1876 II S. 215. Diese Zeitschrift 1 (1877) 152.

Mittlerweile wurde vom Jahre 1859—1874 aus den nachgelassenen Werken des Philosophen von Roveredo die Theosophie in fünf Bänden herausgegeben[1]), und fast gleichzeitig mit diesem Werke Rosminis erschien in Bologna eine philosophische Schrift, an die sich eine heftige Polemik knüpfte, die aber auch die Aufmerksamkeit auf die Theosophie Rosminis hinlenkte und die neuliche Verurtheilung der 40 Sätze veranlaßte. Ein Missionspriester Namens Giuseppe Buroni veröffentlichte ein metaphysisches Werk unter dem Titel Nozioni di Ontologia, welches ohne Rückhalt dem reinen Ontologismus und Pantheismus das Wort redete. Buroni wurde angegriffen und dieser Angriff war für die Rosminianer auf der ganzen Linie das Signal zum Kampfe. Die Nozioni di Ontologia waren nämlich nur ein Abklatsch der Theosophie Rosminis; in Buroni sahen daher die Rosminianer sich selbst angegriffen und so entbrannte der Streit zwischen den Anhängern und Gegnern Rosminis von neuem mit nicht dagewesener Heftigkeit.

Dieser Umstand nöthigte den hl. Stuhl, die Werke Rosminis einer neuen Prüfung zu unterziehen, um den Streit wo möglich endgiltig zu schlichten. Die Prüfung wurde diesmal vom hl. Officium vorgenommen und bezog sich namentlich auch auf die erst nach dem Tode des Verfassers veröffentlichte Theosophie. Dieselbe wurde mit großer Sorgfalt jahrelang fortgesetzt und fand ihren Abschluß in der bekannten Verurtheilung der 40 Sätze. Diese Sätze, sämmtlich philosophischen und theologischen Inhaltes, wurden aus acht verschiedenen Werken Rosminis, großentheils aber aus dessen Theosophie gezogen.

Es hat mancherorts befremdet, daß die Congregation nicht gleich das erstemal die Verurtheilung ausgesprochen, die dann später doch erfolgte. Das kann jedoch dem nicht auffallend erscheinen, der sich die Entstehung derartiger Urtheile vergegenwärtiget. Sie beruhen nämlich ganz auf der vorausgegangenen Prüfung; die Prüfung der beanstandeten Lehren geschieht aber durch menschliche Kräfte und mit menschlichen Mitteln durch die vom hl. Stuhle damit betrauten Gelehrten. Es kann daher ein entscheidendes Urtheil nicht eher gefällt werden, als der Wert der zu beurtheilenden Lehren den Richtern vollkommen klar und gewiß geworden. Offenbar war man bei der ersten Prüfung noch nicht zur völligen Klarheit und Gewißheit über die Lehren Rosminis vorgedrungen, sie konnten darum weder approbiert noch verurtheilt, sie mußten bis auf weiteres entlassen werden. Daß die mit der Prüfung der Schriften Rosminis betrauten Gelehrten damals nicht zu völliger Gewißheit über den Wert oder Unwert des Rosmini'schen Systems gelangen konnten, hat seinen Grund zum Theil darin, daß das Irrige desselben in den damals veröffentlichten Schriften nicht klar ausgesprochen, sondern mehr keimartig enthalten war; in der später ausgegebenen Theosophie lag es aber vollständig ausgebildet und entwickelt am Tage.

[1]) Vgl. Della vita etc. p. 503.

Nicht mit Unrecht findet die Civiltà catt. aaO. einen zweiten Erklärungsgrund der angezogenen Erscheinung im damaligen Zustande der christlichen Philosophie. Sie rang damals noch nach den Principien und den eigentlichen Lehrpunkten der Vorzeit; um so schwieriger war es, über Lehren zumeist philosophischen Inhaltes ein sicheres Urtheil zu fällen. Jetzt, nachdem der hl. Stuhl über die Lehren Rosminis das Urtheil gefällt hat, ist aber auch klar geworden, daß jene Männer, die während der langen Periode der Prüfungen und Verhandlungen das Irrthümliche und Gefährliche im Systeme Rosminis erkannt und ausgesprochen haben, nicht böswillige Verläumder und streitsüchtige Neider waren; daß sie vielmehr in ihrer Liebe für Wahrheit und Recht, der Kirche einen Dienst erwiesen haben. H. Noldin S. J.

Ueber Sergius Paulus. Den sparsamen Nachrichten des Alterthums über den aus Apg. 13, 7 bekannten Proconsul von Cypern, Sergius Paulus kann eine neue angereiht werden, auf welche Kellner im „Katholik" (Aprilheft 1888) aufmerksam macht. Die Inschrift eines im vorigen Jahre aus dem Tiberschlamme gezogenen antiken Grenzsteines (cippus) enthält nämlich fünf Namen der curatores riparum et alvei Tiberis, welche unter Kaiser Claudius „das fiscalische Uferstück vom Trigarium, einer Fahrbahn für Dreigespanne im Marsfeld, Regio IX, etwa in der Gegend der Ripetta gelegen, bis zur Brücke des Agrippa zu vermessen und zu begrenzen hatten". Als Mitglied dieser Fünfer-Commission wird nun auch ein L. Sergius Paullus aufgeführt, der Niemand anderer sein kann als jener ἀνθύπατος Σέργιος Παῦλος der Apostelgeschichte, jener „verständige Mann", welcher in Paphos residierend den Paulus und Barnabas zu sich berief, um das Wort Gottes zu hören. — Faßt man die Quellen zusammen, welche uns über diese neutestamentliche Persönlichkeit Aufschluß geben, so hat man einschließlich der von Kellner entdeckten nunmehr folgende zu berücksichtigen: Apg. 13, 7—12; die alte Tradition der französischen Kirche; die von Cesnola in Soli auf Cypern entdeckte Marmorinschrift; das in Plinius' historiarum mundi elenchus vorkommende Autorenverzeichnis l. 2 und 18; endlich die neue römische Cippus-Inschrift. Flunk.

P. Cornely's Analyses. Von seiner umfangreichen Einleitung ins neue Testament (vgl. diese Ztschr. 11 (1887) 559 ff.) ließ P. Cornely bei Lethielleux (Paris 1888) einen kleinen Auszug enthaltend Analyses librorum sacrorum Novi Testamenti erscheinen. Diese Zergliederungen des Inhaltes der neutestamentlichen Schriften sind sorgfältig durchgeführt, dürften aber etwas zu lang erscheinen. Der Analyse geht in Kleindruck immer eine äußerst prägnante Notiz über Auctor und Zweck des betreffenden Buches voraus.

Kleinere Mittheilungen. Von der Verlagshandlung Desclée, Brouwer & C. in Brügge und Lille erhalten wir unter dem Titel: *Sanctissimi Domini Nostri Leonis PP. XIII allocutiones, epistolae, constitutiones aliaque acta praecipua* in zwei Bänden (Tom. I. 336 pp. tom. II. 326 pp.) eine selbstverständlich nicht vollständige, aber doch die vorzüglichsten Documente umfassende Ausgabe der Regierungshandlungen des heiligen Vaters. Dem ersten Bande wird ganz passend die Constitution Pastor aeternus des vaticanischen Concils über den Primat des römischen Papstes vorangeschickt. Am Schlusse des zweiten Bandes findet sich ein sehr dankenswerthes Sachregister. Die Sammlung reicht bis zum Juni des vorigen Jahres. Sie ist dem Inhalte nach die vollständigste und der äußeren Ausstattung nach die hervorragendste der bisher erschienenen Sammlungen; sie legt Zeugnis ab von der segensreichen, weltumspannenden Thätigkeit des Papstthums und verkündet mit beredtestem Munde das Lob des jetzigen Trägers der höchsten Gewalt unter den Menschen. Die der angegebenen ähnliche Herder'sche Ausgabe der Encykliken Leos XIII verdient in Deutschland wegen der beigegebenen classischen Uebersetzung derselben von Hettinger besondere Beachtung.

— Die Science Catholique (1888, 5) enthält eine Studie über das Sacrament der Buße oder Beicht während der ersten vier Jahrhunderte der Kirche. Die Abhandlung hat apologetische Tendenz. Der Verfasser kennt Bickells Artikel „Zur Geschichte der Beicht im Orient während der ersten vier Jahrhunderte" in dieser Zeitschrift I (1877), hingegen Blötzers Untersuchungen über „Die geheimen Sünden in der altchristlichen Bußdisciplin" (ebd. XI 1887) nicht. Hinsichtlich der Zeit der Erteilung der sacramentalen Lossprechung bei den canonischen Sünden verteidigt der Verfasser die Thesen: dass in der alten Kirche sacramentale Lossprechung und canonische getrennt werden konnten und in Wirklichkeit oft getrennt wurden; und dass nach allgemeiner Regel, „die sacramentale Lossprechung auch den öffentlichen Büßern unmittelbar oder doch kurz nach deren sacramentalem Sündenbekenntnisse erteilt wurde".

— Einer verdienstlichen Arbeit unterzieht sich Waffelaert (in derselben Zeitschr. 1888, 5), indem er den Unterschied klar zu legen beginnt, der zwischen den sogenannten „Dämonischen" in der Salpetrière und den im kirchlichen Sinne so zu nennenden Dämonischen oder Besessenen besteht. Er wirft die angesichts der neuesten Vorfälle in der Salpetrière gewiss zeitgemäße Frage auf, ob die im Evangelium und auch sonst im Verlaufe der Geschichte vorkommenden Besessenen in der Wirklichkeit nichts anderes waren als „hysterische" Kranke (seien es Männer oder Frauen), deren Anfälle die neuere Pathologie mit dem verfänglichen Namen „dämonisch" bezeichnet, ohne jedoch jene physiologischen Störungen wirklich dem Einfluß oder der Ueberwältigung durch den bösen Geist zuzuschreiben. Bis jetzt hat Waffelaert nur den einen Terminus der Vergleichung „die Dämonischen der Salpetrière"

und zwar nach den Aufzeichnungen des Dr. Charcot in dessen neuestem Werke „Les Démoniaques dans l'art“ beschrieben.

— Die im Alten Testament öfter vorkommende Stadt Sefarvajim ist nach den Notes Assyriologiques par *Jos. Halévy* in Bezolds Zeitschrift für Assyriologie (Bd. II S. 397) sicher identisch mit Sibrajim (Ezech. 17, 16), einer Stadt in Syrien östlich vom Kades-See. Bekanntlich stellen die Assyriologen fast einstimmig die Gleichung auf: S^{e}farvajim (hebr.) = Sippar (assyr.) = *Σίπφαρα* (Ptolem.) oder *Σιππαρηνῶν πόλις* (*Euseb.* praep. ev. IX 41), deren Ruinenhügel südsüdwestlich von Bagdad wiederentdeckt worden sind (Vgl. Schrader KAT^2 S. 279 f.). Für die Richtigkeit seiner geographischen Bestimmung führt Halévy außer den schon bisher vorgebrachten Gründen, einen neuen allerdings entscheidenden Grund an, wonach die Zerstörung von Šabara'in als einzige Waffentat während der Regierung Salmanassars erscheint. Dieses Šabara'in aber ist zweifellos das Sibrajim des Propheten Ezechiel und das S^{e}farvajim der hebräischen Geschichtschreiber. War diese Stadt zerstört, so hatten die Assyrer freien Eintritt nach Cölesyrien und konnten nach Belieben das Gebiet von Damaskus und Palästina verheeren. Die in 2 Kön. 17, 24 31; 18, 34; Js. 36, 19 constant vorkommende Aufzählung von S^{e}farvajim nach Ch^{a}math, ebenso die von Ezechiel gewählte Mittelstellung Ch^{a}math, Sibrajim, Dammeseq (Damaskus) enthalten im Lichte jener geschichtlichen Notiz fast eine absolute Bestätigung der genannten Identification. R. Rieß hat in dem Ortsverzeichnis seines Bibel-Atlanten von dieser Gleichung Halévys, obwohl sie schon seit längerer Zeit auftauchte, noch keine Erwähnung gethan.

— In der Revue de l'hist. des rel. (1888, 169 ss.) bringt J. Halévy eine zu einer ganzen Abhandlung angeschwollene, schneidige Kritik der „Hibbert-Vorlesungen“, welche für das Jahr 1887 der Assyriolog und Professor der vergleichenden Sprachwissenschaft in Oxford, A. H. Sayce übernommen hatte. Nicht blos Sayces Vorlesungen über „Ursprung und Wachsthum der Religion beleuchtet an der Religion der alten Babylonier“ ist für jeden, der vergleichende Religionswissenschaft treibt, interessant, sondern auch die Gegenkritik, welche Halévy an Sayce übt unter dem Titel: „Die Religion der alten Babylonier und ihr neuester Geschichtschreiber M. Sayce“. Sayce widmete reichlich 112 Seiten seines Werkes dem Versuche, in der Religion der Babylonier sorgfältig zu scheiden, was der akkadischen Bevölkerung angehört habe und was der semitischen. Halévy hingegen läugnet sogar, und zwar schon seit vierzehn Jahren mit immer größerem Erfolge, wie es scheint, die Existenz eines eigenen akkadischen Volkes. Unter solchen Umständen steht es dann allerdings mißlich mit der Religion des so zu nennenden Volkes von Akkad oder Sumir. Für die Theologen aber ist ein Grund mehr vorhanden, die Resultate, welche durch Herbeiziehung alter Religionen,

über Ursprung und Wachstum der Religion überhaupt gewonnen werden, mit großer Vorsicht aufzunehmen.

— Eine gutgeschriebene Abhandlung der Annales de philosophie chrétienne (1888, Maiheft) ist der Entwickelung der Arten gewidmet. Die etwa siebenundzwanzig Schichten der festen Erdrinde, welche die organischen Ueberreste der verschiedenen geologischen Epochen enthalten, wurden und werden noch fleißig durchforscht, um die in Darwins Hypothese notwendigen Zwischenglieder sei's in der Flora, sei's in der Fauna zu finden. Wenn die Wissenschaft einstens nach langer Forschung die Unmöglichkeit eingestehen müßte, alle die verschiedenen Pflanzen- und Thierfossilien mit Hilfe solcher Uebergangsformen in eine einzige, continuierliche Reihe zu bringen, so mußte, meint der anonyme Verfasser, die Ansicht von mehrfachen, successiven Schöpfungen vorherrschend werden. Wenn es aber im Gegentheile einstens gelänge, die Existenz jener Mittelglieder nachzuweisen, welches wäre dann die Tragweite dieses Factums? In der Beantwortung dieser letzteren Frage, glaubt der Verfasser, seien die Begriffe noch unklar und manchmal ganz unzutreffend. Auf diesen Punkt bemüht er sich zunächst die Aufmerksamkeit seiner Leser zu richten. Weiterhin bekämpft er die Entwickelungslehre in ihrer Uebertreibung, sofern alle Naturreiche einbegriffen werden, und bespricht schließlich auch die Hypothese der beschränkten Artverwandlung.

— In einer Abhandlung des Muséon (1888, 1. 2) behandelt P. Martin „die lateinische Vulgata im dreizehnten Jahrhundert nach Roger Bacon". Bekannt ist, dass der geniale Franziskaner Bacon schon dreihundert Jahre vor dem Concile von Trient dem hl. Stuhle wie das Recht so die Pflicht vindicierte, eine Correction des Vulgatatextes vorzunehmen. Weniger bekannt aber dürfte sein, dass derselbe in seiner Begründung eine genaue Kenntnis des Zustandes des lateinischen Bibeltextes an den Tag legte, wie sie selbst den Besten aus unserer Gegenwart kaum zu Gebote steht. Martin sammelt mit fachmännischer Meisterschaft aus dem Tractate de septem peccatis capitalibus theologiae, der wohl inhaltlich die Consultation von 1266 zwischen Papst Clemens IV und Roger wiedergibt, alle Nachrichten und Belehrungen hinsichtlich der Bibel- oder vielmehr Vulgatastudien jener Zeit. Seine Untersuchung liefert so viel Neues und so viel Ueberzeugendes, dass die Geschichte der Vulgata nach der landläufigen Darstellung der Einleitungswerke, selbst der neuesten, in manchen Punkten eine Veränderung erfahren wird. Wir werden später Martins Abhandlung einer eingehenderen Würdigung unterziehen.

— Im Anschluß hieran seien die gehaltvollen Artikel desselben Verf. in der Revue des sciences ecclésiastiques (1887 Août Sept.) erwähnt, in denen er die Resultate ausgedehnter langjähriger Forschungen über die Authentie des vielumstrittenen Textes 1 Joh. 5, 7. von den drei himmlischen Zeugnissen niederlegt. Selbst bezüglich der

Aufnahme und Verbreitung des Textes in der lateinischen Kirche muß manche der bisherigen Annahmen geändert werden. Das Gesammtresultat seiner diesbezüglichen Untersuchung gibt Martin folgendermaßen (p. 201): „Der Vers erscheint sehr spät, an einem einzigen Ort, bei anonymen Schriftstellern (des fünften Jahrhunderts), in Documenten zweifelhaften oder verdächtigen Ursprunges. Er ist während des Mittelalters bis zum zwölften Jahrhundert fast allen Schriftstellern der lateinischen Kirche unbekannt geblieben; er tritt bis zu dieser Zeit nur in einigen wenigen zu einer Familie gehörigen Handschriften auf, welche von schreienden Interpolationen, insbesondere im 5. Capitel des ersten Johannesbriefes entstellt sind" usw. Die allgemeine Verbreitung des Textes seit dem dreizehnten Jahrhundert führt der Verf. vor allem auf den Einfluß der Pariser Universität und der monastischen Institute zurück, welche durch ihre corrigierten Texte maßgebend wurden für die damalige gelehrte Welt. Für die schon vielfach aufgestellte Annahme, dass der bekannte Prologus des Pseudo-Hieronymus zur allgemeinen Aufnahme des Verses geführt habe, werden neue dankenswerthe Belege beigebracht. Die Herkunft des Textes sucht der Verf. in Spanien, das mit der obenerwähnten afrikanischen Literatur des fünften Jahrhunderts in nachweislicher Beziehung gestanden, und möchte speciell in dem Häretiker Priscillian „den verantwortlichen Urheber der Interpolation" vermuthen. Die Zahl der katholischen Gelehrten, welche von der Vertheidigung der Echtheit unseres Verses abstehen, oder doch nicht mehr mit rechtem Ernste dieselbe betreiben, scheint sich in neuerer Zeit zu mehren (Vgl. *Cornely,* Introd. N. T. p. 668 ss. *Corluy,* Science catholique 1887 Déc. p. 58 ss.).

Indessen dürfte der aus dem Trienter Decret entnommene theologische Beweis für die Echtheit von 1 Joh. 5, 7 eine genauere Prüfung erheischen, als ihm gewöhnlich in den neueren Arbeiten zugewendet wird. Und selbst vom Standpunkte der historischen Kritik bleibt sorgfältig zu beachten, dass der Vers sich eingestandenermaßen oftmals in Schriften findet, die bisher unangefochten dem fünften Jahrhundert zugeschrieben werden, dass selbst in einem unzweifelhaft dem fünften Jahrhundert angehörigen Document, dem genannten Prologus, die Auslassung des Textes in den lateinischen Bibeln der Unzuverlässigkeit der Uebersetzer zur Last gelegt wird. Es läßt sich nicht begreifen, welchen Grund die anonymen Verfasser zu einer solchen Fälschung oder gar bewußten Aussage der Unwahrheit gehabt haben könnten. Diesen beachtenswerthen Vorbehalten gibt wenn auch nur kurz und unvollständig eine Besprechung der Martin'schen Artikel Ausdruck, welche in der Controverse (1888 Mai p. 126 ss.) von J. M. A. Vacant veröffentlicht worden ist.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie".*)

Nr. 36. 1888. Innsbruck, 20. Juni.

Bei der Redaction eingelaufen seit 18. März 1888:

Adeodatus, Aurelius, Sr. Em. des Card. Jos. Pecci Schrift: Lehre des hl. Thomas über den Einfluß Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe .. analysiert. (S. A.). Mainz, Kirchheim, 1888. 66 S. 8 M. 0.80.

Alamannus, Cosmus, S. J., Summa philosophiae ex variis libris D. Thomae Aquin. in ordinem Cursus philosophici accomm. Editio juxta alteram Parisiensem vulgatam .. adornata a Fr. Beringer S. J. (Biblioth. theol. et philos. scholast. select. a Fr. Ehrle S. J.). Tom. I. sect. II: Physicae pars I. Paris, P. Lethielleux, 1888. IV, 252 p. 8max.

Breviarium Eucharisticum s. Officium de ss. Eucharistiae Sacramento per octavam Corp. Christi nec non per annum sec. Brev. Rom. Leonis XIII P. M. auctoritate recogn. additis Commemorationibus Sanctorum et Lectionibus de Script. occurr. Tornaci Nerv., Desclée, Lefebvre et Soc. 1888. 200 p. 24. fr. 1 50.

Brück, Dr. Heinrich, Lehrbuch der Kirchengeschichte für acad. Vorlesungen und zum Selbststudium. 4., verm. u. verb. A. Mainz, Kirchheim, 1888. XVI, 940 S.

Bruno, Im Geiste Overberg's oder Signale der „alten Garde" für Seelsorger, Lehrer u. Lehrerinnen. Kempten, J. Kösel, 1888. IV, 346 S. 16. M. 2.00.

Chevalier, Ulysse, Des règles de la critique historique. Extr. de *La Controverse* et *Le Contemporain*. Lyon, Vitte & Perrussel, 1888. 20 p. 8.

Coleridge, H. J., S. J., Die Menschwerdung des Sohnes Gottes oder Erwägungen über die Geheimnisse Christi vor seiner Geburt. Mit Genehmigung des Verf. übers. von einem Priester S. J. Regensbg, Verlagsanst., 1888. XXVIII, 340 S. 8. M. 3.60.

Defourny, P., Jeanne d'Arc et le droit des gens. Avec une introduction du baron d'Avril. Paris, librairie de la Soc. bibliogr., 1888. 92 p. 16.

Delehaye, Hipp., S. J., Les registres des Papes à propos de quelques travaux récents. Extr. des *Précis hist.* Bruxelles, Alfr. Vromant, 1888. 24 p. 8.

De Rossi, J. B., L'inscription du tombeau d'Hadrien I composée et gravée en France par ordre de Charlemagne. Extr. des *Mélanges d'archéol. et d'hist.* publ. par l'École franç. Rome, Ph. Cuggiani, 1888. 24 p. 8.

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder „Analekten" nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

De Rossi, J. B., La Bibbia offerta da Ceolfrido abbate al sepolcro di s. Pietro, Codice antichissimo tra i superstiti delle bibliotheche della Sede Apost. Roma, tip. poligl. della S. C. di Prop. fide, 1887. 22 p. (con 1 fototipia). fol.

Diel, Peter, S. J., Das eine Nothwendige. Gebet- u. Erbauungsbuch für alle kathol. Christen insbes. zur Erinnerung an die hl. Mission u. an die hl. Exercitien. M. Gladbach, A. Riffarth, 1888. IV, 510 S.

Einig, Petrus, Tractatus de ss. Eucharistiae mysterio in auditorum usum exaratus. Treviris, Officin. ad s. Paulin. 1888. VIII, 156 p. 8.

Evers, Georg G., Martin Luther. XI: Gewaltsamer Durchbruch der Revolution, Forts. Mainz, Kirchheim, 1888. S. 321–592. 8. M. 2.25.

Glasschroeder, F. X., Markwart v. Randeck, Bischof von Augsburg und Patriarch von Aquileja. I. Th. Markwarts Jugendzeit u. Thätigkeit im Dienste Ludwigs d. B. Inaugural-Diss. München, Akad. Buchdr. (F. Straub), 1888. X, 58 S. 8.

Hammerstein, L. von, S. J., Edgar oder Vom Atheismus zur vollen Wahrheit. 4. A. (Mit Anhang I u. II). Trier, Paulinus-Druckerei, 1888. VIII, 276 S. 8. M. 3.00.

Handweiser, Literarischer, 5—10.

Hattler, P. Frz. S. J., Die drei neuen Heiligen aus der Ges. Jesu, Alfons Rodriguez, Johannes Berchmans u. P. Peter Claver. Lebensgesch. u. Gebete. Innsbruck, Fel. Rauch, 1888. VIII, 108 S. 16. fl. —20.

Heim, Dr. Frz Jos., Die Residenzpflicht der Pfarrer, Curaten u. aller, welche ein mit der Cura animarum verbundenes Benefizium inne haben. Eine canonist. Abhandlung. Augsbg, Kranzfelder, 1888. IV, 156 S. 8. M. 1.80.

Held, Ludwig, Das Dekret über die Kirchen-Fabriken vom 30. Dez. 1809. Französisch u. deutsch. Luxembg, Druck der St. Paulus-Ges., 1888, VI, 96 S.

Hergenröther, Dr. Philipp, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. Freibg i. B., Herder, 1888. XVI, 552 S. gr.8. M. 6.00.

Hettinger, Frz, Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik. 2. verm. u. verb. A. (Theol. Biblioth. XVI). Freibg i. B., Herder, 1888. XVI, 926 S. gr.8. M. 13.75.

Hummelauer, Franc. de, S. J., Commentarius in libros Judicum et Ruth. (Cursus Script. sacr. Comment. in libros hist. IV). Parisiis, Lethielleux, 1888. 408 p. 8maj. fr. 6.50.

Johannis Cassiani Opera. P. I: De institutis coenobiorum, de octo principalium vitiorum remediis libri XII; de incarnatione Domini contra Nestorium libri VII. Rec. et comm. crit. instr. M. Petschenig. Acc. prolegg. et indices. (Corp. Scriptt. eccl. latt. ed. Acad. Vindob. XVII 1.) Vinbob. & Prag, Tempsky (Lipsiae, Freytag), 1888. CXVI, 532 p. 8. fr. 10.25.

Katschthaler, Dr. Jo., Theologia dogmatica cath. specialis. Lib. IV. Eschatologia. Ratisb., Inst. libr. G. J. Manz, 1888. IV, 646 p. 8. M. 9.60.

Kirchenblatt, Salzburger, 13—24.

Kröll, Jos. Raph., Die lauretanische Litanei. Predigten. Kempten, J. Kösel, 1885. 842 S. gr8. M. 6.35.

(**Lacordaire-Monsabré**), Der Rosenkranz-Monat. Betrachtungen üb. die Geheimnisse des Rosenkranzes von einem Priester des Ordens des hl. Dominikus. (A. d. Französ.). Augsburg, Kranzfelder, 1888. VI, 340 S. 12. M. 1.50.

Leiter, A., Ceremonien-Büchlein f. Sakristane, Ministranten u. Ceremoniäre. 2. verb. A. Innsbr., Fel. Rauch, 1888. VIII, 208 S. 16. fl. —.30.

Leo XIII. Die Uebung der Demuth. Von Joachim Cardinal Pecci, jetzt Papst —. Autorisierte Uebers. a. d. Ital. nach der neuen Ausg. des hochw. H. Bischofs von Casale von Jos. Alph. Zoller. Freibg i. B., Herder, 1888. 100 S. 24. M. —.50; geb. M. —.65.

Marres, P. H., De justitia sec. doctrinam theologicam et principia juris recentioris, spec. vero Neerlandici. Vol. II (lib. III IV). Ruraemundae, typ. J. J. Romen & fil., 1888. 508 p. 8maj.

Melcher, Alois, Hundertfünfzig Cyklus-Predigten nach den drei Hptstücken des Katechismus zum Gebrauche f. Prediger u. Katecheten. I. Bd. Vom Glauben. Kempten, J. Kösel, 1888. 406 S. M. 3.00.

Mitterrutzner, Dr. Joh. Chrys., Ein Blatt der Erinnerung an Mgr. Joseph Grasser weiland Bisch. v. Verona. Mit 1 Anhang. Brixen, Weger, 1888. 22 S. 8.

Möhler, Karl, Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg. I. Bd, 1. Hptst. Rottenbg a. N., W. Bader, 1888. 10*, XXVIII, 226 S. 8. M. 2.00.

Neth, Jos., Handbuch zur Verwaltung des Priesteramtes. 2., bedeutend verm. u. verb. A. Regensbg, Verlags-Anst., 1888. XX, 490 S. 8. M. 5.40.

Nirschl, Dr. Joseph, Propädeutik der Kirchengeschichte für kirchenhistorische Seminare u. zum Selbstunterrichte. Mainz, Kirchheim, 1888. XII, 352 S. 8. M. 4.40.

Nürnberger, Dr., Aus der litterarischen Hinterlassenschaft des hl. Bonifatius u. des hl. Burchardus. S. A. Neisse, Jos. Graveur'sche Buchh. (G. Neumann), 1888. 50 S. 8.

Palomes, Ant, Il colèra e i Siciliani. Palermo, tip. dell' Armonia, 1888. VIII, 350 p. 8.

Peuter, Wenzel J., Erbauungs-Reden für die studierende Jugend. Neue Folge. Innsbruck, Fel. Rauch, 1888. IV, 344 S. 8. fl. 1.20.

Polybiblion p. litt. XXVII 3—5.; p. tech. XIV 3—5.

Quartalschrift, Theol. prakt., v. Linz, 1888, 2.

Quartalschrift, Römische. 1 (1887) 4; 2 (1888) 1.

Review, The Dublin, III. Series No. 38.

Schiffini, Sanctus, Disputationes Metaphysicae specialis. Vol. I. De natura corporali et anima rationali. Vol. II. compl. quaestiones Theologiae naturalis. Aug. Taur., typ. J. Speirani & fill., 1888. VIII, 692; 448 p. 8. fr. 12.00.

(**Stevenson,** Enrico) Atti del Collegium Cultorum Martyrum. Roma, tip. della Buona Stampa. 1888. 32 p. 8.

Taxil, Leo, Vollständige Enthüllungen über die Freimaurerei. Die Drei-Punkte-Brüder. II. Bd. Freiburg (Schweiz) u. Paderb., Bonif.-Dr., 1887. 580, VIII p. M. 4.00 (fr. 5.00).

Tomanik, Frz Sales, O. S. B., Aus dem Sonettenkranze: St. Benedict u. sein Orden. Stift Martinsberg, 1888. 76 S. 16.

Veeck, Dr. O., Darstellung und Erörterung der religionsphilosophischen Grundanschauungen Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Würdigung Trendelenburgs. Gotha, E. Behrend, 1888. 94 S. 8. M 2.00.

Weilbächer, Paul, Wer ist Eigenthümer des Kirchenvermögens nach gemeinem Recht? Inaugural-Dissertation. Limburg a. d. Lahn, Vereinsdruckerei, 1888. 40 S. 8.

Werner, O., S. J., Katholischer Kirchen-Atlas. 14 colorierte Karten mit begleitendem Text. Freiburg i. B., Herder, 1888. 96 S. 4. M. 5.00.

Abhandlungen.

Ehescheidung und zweite Heirat Napoleons I.

Von **Bernard Duhr** S. J.

1. Napoleons erste Ehe. Am 5. October 1795 hatte der General Bonaparte die aufständischen Sectionen in Paris niedergeworfen; die Ernennung zum Divisionsgeneral folgte auf dem Fuße am 16. October. Einige Tage später wurde er zum commandierenden General der Armee des Innern ernannt und nach einigen Monaten, am 23. Februar 1796, sah er sich mit dem Oberbefehl der italienischen Armee betraut. In demselben Monat warb Bonaparte um die Hand der Witwe des Vicomte Alexander von Beauharnais, dessen Verdienste als General der Republik im Juni 1794 mit dem Blutgerüste belohnt worden waren. Die Witwe Josephine Marie Rose Tascher de la Pagerie war geboren am 9. Juni 1763[1]); sie hatte 1780 den Vicomte von Beauharnais zu Paris geheiratet und war mit demselben eingekerkert worden. Nach dem Sturze Robespierres (Juli 1794) erlangte sie durch den Einfluß von Barras ihre Freiheit und ihr nicht unbeträchtliches Vermögen wieder; letzteres sicherte ihr ein jährliches Einkommen von 25000 Fr. In der damaligen Pariser Gesellschaft gab Josephine durch die Anmut ihrer Erscheinung mit wenigen andern Damen den Ton an: gegen ihre Sittenreinheit ist kein begründeter Vorwurf erhoben worden. Einfluß bei den Gewalthabern, Anmut, Vermögen konnten also wohl Grund für eine Werbung sein. Bonaparte hatte Erfolg, es wird besonders die Fürsprache Barras' und anderer erwähnt. Die Ehe

---

[1]) Nach der wahrscheinlicheren Annahme.



wurde am 9. März 1796 vor dem Municipalbeamten der Mairie des zweiten Pariser Bezirks geschlossen; als Zeugen waren zugegen Barras, damals einer der Directoren der Republik, Tellien, Mitglied des gesetzgebenden Körpers, Calmelet, ein Rechtsgelehrter, und der Adjutant Bonapartes, Lemarrais. Eine kirchliche Einsegnung fand nicht statt, wohl weil dieselbe nach der damals herrschenden Meinung nicht für notwendig erachtet wurde.

Da Napoleon später diese Ehe auflöste und eine österreichische Erzherzogin heiratete, erhebt sich naturgemäß gleich hier die Frage: war die am 9. März 1796 eingegangene Ehe eine giltige Ehe? War sie giltig, dann konnte sie von keiner Macht auf Erden aufgelöst werden und die Ungiltigkeit der zweiten Ehe ergiebt sich dann von selbst.

Die Giltigkeit dieser ersten Ehe hängt von zwei Bedingungen ab, nämlich von der Beobachtung der von der Kirche unter der Strafe der Nichtigkeit vorgeschriebenen Formen und zweitens von dem genügenden Consens der Contrahenten. Die erste Frage entsteht aus der tridentinischen Vorschrift, welche jede Ehe, die nicht vor dem eigenen Pfarrer und zwei oder drei Zeugen geschlossen wird, für ungiltig erklärt an den Orten, wo das Trienter Concil promulgiert ist. Daß diese Publication für Frankreich in hinreichender Weise erfolgt ist, unterliegt keinem Zweifel. Sehling meint freilich in einem Aufsatze über die Ehescheidung Napoleons I[1]), „diese Publication ist in Frankreich nicht in rechtsverbindlicher Weise erfolgt. Die disciplinären Beschlüsse des Tridentinums wurden allerdings von verschiedenen französischen Concilien publiciert, und die Kirche versuchte nach den Bestimmungen desselben zu leben, aber die staatliche Genehmigung der Publication ist nie erfolgt, und nach französischem Recht war zur Giltigkeit von disciplinären kirchlichen Vorschriften das Placet des Königs erforderlich". Diese ganze Argumentation ist hinfällig, denn in Ehesachen hat die Kirche zu entscheiden, und rechtlich existiert gar kein königliches Placet für Anordnungen der Kirche, mögen es sich die Gewalthaber auch noch so oft angemaßt haben.

Es war in einem zweifelhaften Falle Sache der Kirche zu entscheiden, ob die Publication erfolgt sei oder nicht, und wir haben hierüber in Bezug auf Frankreich die unzweifelhaftesten Kundgebungen des hl. Stuhles. Die Klarheit der Instruction Pius' VI

---

[1]) Dove, Zeitschrift für Kirchenrecht 20, 258.



vom 28. Mai 1793 an den Bischof von Luçon läßt nichts zu wünschen übrig[1]).

Die Meinung des Papstes beziehungsweise der von dem Papste beauftragten Congregation findet sich in dem zweiten Abschnitte. Hier heißt es: Die Frage, ob das Decret des Tridentinums in Frankreich publiciert sei, sei eine müßige. Denn da es ganz sicher sei, daß es in Beobachtung des Tridentinischen Decretes in Frankreich schon ein feststehender Gebrauch sei, die Ehen vor dem Pfarrer und zwei oder drei Zeugen einzugehen, so stehe die Präsumption vollständig für Verkündigung des Decretes, wie es auch klar in einer Entscheidung der Concils-Congregation vom 26. Sept. 1602 ausgesprochen werde: „die Publication werde präsumiert, wo dieses Decret zu irgend einer Zeit in einer Pfarrei als Decret des Concils beobachtet worden“. In dem dritten Punkte hebt die Instruction hervor, daß der Giltigkeit der Ehe nichts entgegenstehe, so oft es unmöglich sei, dieselbe vor dem Pfarrer abzuschließen[2]).

Genauere Bestimmungen gibt die Instruction des Cardinallegaten Caprara dat. Paris 2. Mai 1803. Der erste Punkt derselben erklärt[3]), daß nicht allein diejenigen, denen es unmöglich war, zu ihrem Pfarrer oder dessen Stellvertreter zu kommen, sondern

---

[1]) Ein Mißverständnis Sehlings in Bezug auf diese Instruction müssen wir zurückweisen. Derselbe schreibt nämlich (l. c. S. 257[1]): „Erklärte doch die Instruction Pius' VI ausdrücklich: . . quod posito etiam Tridentini concilii decretum fuisse in singulis Galliarum parochiis publicatum non idcirco nulla ac irrita censeri deberent matrimonia sine parochi praesentia contracta iis in locis in quibus parochi praesentia haberi non possit . .“ Wenn man das liest, muß man meinen, Pius VI habe geglaubt, das Tridentinum sei nicht in Frankreich publiciert; aber das gerade Gegentheil ist der Fall. Denn vor den obigen Worten ist ausgelassen: illud potius urges et conficere conaris quod posito etc. und gegen Ende des ersten Abschnittes steht ausdrücklich: Haec summa est eorum quae in tua epistola continentur. Es ist somit klar, daß die von Sehling citierten Worte der Instruction nicht die Meinung des Papstes, sondern den Inhalt des bischöflichen Schreibens wiedergeben. [2]) Et quoniam complures ex istis fidelibus non possunt omnino legitimum parochum habere, istorum profecto conjugia contracta *coram testibus et sine parochi praesentia,* si nihil aliud obstet, *et valida et licita erunt,* ut saepe saepius declaratum fuit a S. Congr. C. Trid. interprete. Die ganze Instruction steht in der Collectio brevium atque instructionum SS. D. N. Pii Papae VI quae ad praesentes Gallicanarum ecclesiarum calamitates pertinent (Augustae Vind. 1796) 2, 168—174, auch bei *Roskovány* Matrimonium in ecclesia catholica (Pestini 1870) 1, 437. [3]) Qui *civiliter,* sive coram quocunque extraneo sacerdote, duobus saltem testibus prae-

auch diejenigen, für welche zur Zeit der Eheschließung der Zutritt zum Pfarrer sehr schwierig oder sehr gefährlich war, über die Giltigkeit ihrer Ehe zu beruhigen seien, falls sonst kein Hindernis vorhanden. Es fragt sich nun, ob die Umstände im Jahre 1796 so beschaffen waren, daß diese große Schwierigkeit für Napoleon bejaht werden muß. Nach dem Sturze Robespierres wurden allerdings die Gefängnisse geöffnet und auch manche Priester erhielten die Freiheit wieder; eine kurze Zeit lang war auch wieder wenigstens ein Schatten religiöser Freiheit vorhanden, aber dieser Schatten war den extremen Republicanern schon zuviel. Es kam soweit, daß am 25. October 1795 die Wiedereinsperrung oder Deportation aller in den Jahren 1792 und 1793 verurtheilten Priester decretiert wurde. Das Directorium erließ an seine Commissäre den Befehl, die eidweigernden Priester überall aufzuspüren: „Bringt ihre Geduld zur Verzweiflung, umzingelt sie mit eurer Wachsamkeit, haltet sie in Athem bei Tage, scheucht sie auf in der Nacht, lasset ihnen keinen Augenblick Ruhe" [1]). Alle eidweigernden Priester mußten sich verborgen halten, während die constitutionellen schismatischen Priester frei schalten und walten durften. Gerade im März 1796 wurden in Frankreich allenthalben Priester hingerichtet [2]). Wie ein treuer Priester im Jahre 1796 in Paris leben mußte, können wir dem Verhalten des bei Freund und Feind hochgeachteten Abbé Emery entnehmen. Als Emery 1796 von einer längern Reise nach Paris zurückkehrte, sah er sich genötigt, die größten Vorsichtsmaßregeln anzuwenden, um unbekannt zu bleiben. Er nahm einen andern Namen an, änderte häufig Kleidung und Perücke; selten aß er in seiner Wohnung, zuweilen verzehrte er wie ein gemeiner Arbeiter seine Mahlzeit auf der Straße, die Messe las er in Häusern, wo nur vollständig zuverlässige Personen zugelassen wurden [3]).

---

sentibus, aut duntaxat coram duobus testibus, consensum mutuum de praesenti exprimentes matrimonium inierunt tunc temporis, cum ad proprium parochum seu superiorem legitimum aut ad alium sacerdotem specialiter aut notorie ab alterutro licentiam habentem, quique a catholica unitate non recesserant, *aut nullatenus aut nonnisi difficillime seu periculosissime recursum habere potuerant, moneantur* sic contrahentes *de huiusmodi matrimonii validitate*, et tantummodo hortentur ut nuptialem benedictionem a proprio parocho recipiant. *Roskovány* l. c. 1, 590.

[1]) Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le 18. siècle (2. Ed. Paris 1815) 3, 281 s. [2]) *Carron*, Les Confesseurs de la foi dans l'Église Gallicane (Paris 1820) 3, 346 s. 412 s. [3]) Vie de M. Emery (Paris 1861) 1, 404 s.

Trotz dieser überaus schwierigen Lage der rechtmäßigen Priester, darf man es wohl nicht als eine Unmöglichkeit bezeichnen, daß Napoleon bei sehr gutem Willen durch irgendeine Mittelsperson zu einem delegierten Priester hätte gelangen können. Schwierig und gefährlich blieb es für den General immerhin, denn die treuen Priester und jeder geheime Verkehr mit ihnen wurde des Royalismus verdächtigt: Royalismus war aber bei der Lage der Dinge das größte Verbrechen, weshalb auch die Directoren am 21. Januar 1796 ewigen Haß dem Königthum hatten schwören müssen. Es scheint also eine größere Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, daß die allgemeine und objectiv schwierige und gefährliche Lage von der Beobachtung der tridentinischen Vorschrift befreite. Somit kann die erste Ehe Napoleons wegen Nichtbeobachtung dieser Vorschrift nicht angefochten werden.

Schwieriger ist die Lösung der Frage, ob Napoleon eine wirkliche unauflösliche Ehe eingehen wollte. Bei Josephine liegt kein Anlaß vor, daran zu zweifeln. Mit andern Worten: hat Napoleon an die Abgabe seines Consenses seiner habituellen Willensstimmung oder seiner vorwiegenden Intention nach eine Bedingung geknüpft, welche der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe widerspräche? Wäre das der Fall, so müßte die Ehe als ungiltig betrachtet werden. Sehen wir vorerst zu, welche Gründe gegen diese Annahme sprechen könnten.

Wir haben bereits einige Momente hervorgehoben, aus welchen hervorgeht, daß die Verbindung mit Josephine für Napoleon eine glänzende genannt werden kann. Der Notar Raguideau, welcher den Ehevertrag aufsetzte, glaubte sich sogar verpflichtet, seiner Clientin Vorstellungen zu machen: „Wie können Sie einen Soldaten heiraten, der nur Mantel und Degen hat?" Daß eine aufrichtige gegenseitige Zuneigung die Brautleute zusammenführte, wird allseitig zugegeben. Ebenso allseitig finden wir in allen Darstellungen ausdrücklich hervorgehoben, daß die neue Ehe abgesehen von einigen späteren Mißhelligkeiten eine glückliche war und blieb, daß Napoleon dieselbe nie aufgelöst haben würde, wenn Josephine ihm Kinder geschenkt hätte. Damit stimmt überein der Grund, den Napoleon später für die Nichteinwilligung bei der kirchlichen Einsegnung anführte, daß er nämlich einen Thronfolger haben müßte; nie hat Napoleon einen Mangel des Consenses bei seiner Civilehe als einen Grund für die Ehescheidung vorgeführt. Ja Napoleon wird vielfach als ein Gegner jeder Ehescheidung dargestellt. Als erster Consul stimmte

er freilich bei den Verhandlungen im Staatsrathe über den Code civil (1803) für die Beibehaltung des divorce. An sich haßte zwar Napoleon aus einer Art von katholischem Instinct die Auflösung der Ehe und untersagte sie auch bald darauf für alle Mitglieder der kaiserlichen Familie. Allein nach Locré (Esprit du Code Napoleon 1805), Generalsecretär des Staatsrathes, faßte damals der erste Consul schon die Möglichkeit ins Auge, aus politischen Gründen sich von seiner Gattin zu trennen und eine neue Ehe einzugehen. So viel ist gewiß, daß diese letztere sich mit größter Aengstlichkeit jeden Tag über den Gang der Verhandlungen bei Gelegenheit der Berathung über die Bestimmungen hinsichtlich des Eherechtes und besonders der Auflösung der Ehe erkundigte. Dagegen berichtet der Staatsrath Thibaudeau (Le Consulat et l'Empire 3, 265), „Bonaparte habe trotz seines angeerbten Hasses gegen die Scheidung der Ehe ‚vom Bande' dennoch dieser wegen des in die Verfassung aufgenommenen Grundsatzes der Cultusfreiheit und wegen seiner Hinneigung zu den von den sog. Philosophen über diesen Gegenstand ausgesprochenen Ansichten vor der bloßen Trennung ‚von Tisch und Bett' den Vorzug gegeben"[1]).

Hatte Napoleon nun einen instinctiven angeerbten Haß gegen die Ehetrennung, der sich ja auch aus seinem soldatischen, Ordnung und Einheit verlangenden Charakter erklären ließ, so würde dieser Umstand zusammen mit den andern oben angeführten Gründen wohl dafür sprechen, daß Napoleon sich wohl nicht bei der Abgabe seines Consenses praevalente intentione eine Ehescheidung vorbehalten hat. Das ist freilich wahr, correcte Anschauungen über die Ehe darf man in der religiös so verwilderten Zeit bei einem Mann wie Napoleon nicht erwarten, aber ob diese mangelhaften Ansichten die Abgabe eines giltigen Consenses unmöglich machten, dürfte man nicht mit Unrecht bezweifeln.

Man entgegnet, Napoleon war Republicaner, in den neuen Ideen zum Manne gereift; als er heiratete, wollte er denselben bürgerlichen Act mit denselben bürgerlichen Folgen und Verpflichtungen setzen wie seine radicalen Freunde und Zeitgenossen. In der ganzen damaligen Gesetzgebung wird die Ehe aber nur „als bürgerlicher und auflöslicher Vertrag" betrachtet: diese Worte stehen ausdrücklich in der Constitution vom 13. September 1791. Der

[1]) So Hirschel: Geschichte der Civilehe in Frankreich im „Katholik" 1873 II 514.

spätere Reichskanzler Cambacérès sagt in einem von ihm im Jahre 1792 ausgearbeiteten Gesetzesvorschlage: „Was der Wille gemacht hat, kann der Wille auch ändern. Der Wille der Gatten macht das Wesen der Ehe. Die Aenderung dieses Willens führt deren Auflösung herbei; daher der Grund für die Ehetrennung. . Wer könnte von dem Menschen fordern, daß er dort gefesselt bleibe, wo er sich nicht glücklich fühlt.“ So bestimmt denn das Gesetz vom 25. September 1792, daß die Ehe aufgelöst wird entweder durch gegenseitige Einwilligung oder auf Antrag eines Theiles. In beiden Fällen bedarf es keines Grundes. Infolge dieses Gesetzes wurden in Paris allein während zweier Jahre gegen 6000 Ehetrennungen vorgenommen. Die Bestimmungen des Code civile über Ehetrennung und Erlaubnis der Wiederverheiratung wurden erst 1816 abgeschafft[1]). Wenn also Bonaparte beim Abschluß seiner Ehe auch nur in der habituellen Auffassung der damaligen Gesetzgebung über Ehetrennung und Erlaubtheit der Wiederverheiratung befangen war, so konnte er die Ehe nicht als eine ihrer Natur nach unauflösliche, somit nicht als eine giltige Ehe wollen, selbst wenn er damals auch nicht daran dachte, von dieser Erlaubnis für sich Gebrauch zu machen.

Wir erwidern: Gesetzt auch, Napoleon sei in einem Irrtum über die Auflösbarkeit der Ehe befangen gewesen, so folgt daraus noch nicht, daß er die Auflösbarkeit zur Bedingung seines Consenses machte. Hat er seinem vorwiegenden Willen nach eine wahre Ehe eingehen wollen, so war die Ehe giltig. Benedict XIV führt mehrere Fälle an, wo Ehen für giltig erklärt wurden, trotzdem es feststand, daß beide Contrahenten irrtümlicherweise glaubten, die Ehe sei wegen Ehebruches auflösbar[2]). Was wollte nun Napoleon seiner vorwiegenden Intention nach? ein Concubinat oder eine Ehe?

---

[1]) Hirschel aaO. 452 ff. [2]) De synodo dioecesana lib. XIII 22. Zur Begründung sagt er (n. 7): Quod si expressa illa conditio de matrimonio ob adulterium dissolvendo opposita minime fuerit, quantumvis contrahentes in eo fuerint errore, ut matrimonii vinculum per adulterium dissolvi posset, nihilominus locus est praesumptioni, ut, dum matrimonium, prout a Christo institutum fuit, inire voluerunt, illud omnino perpetuum, ac interveniente etiam adulterio, insolubile contrahere voluerint; praevalente nimirum generali, quam dicimus, voluntate de matrimonio juxta Christi institutionem ineundo, eoque privatum illum errorem quodammodo absorbente: quo fit, ut matrimonium ita contractum validum firmumque maneat.

Napoleon hat nie behauptet, er habe in dem Verhältnis mit Josephine ein Concubinat intendiert; ganz Paris hielt, wie wir später hören werden, die Verbindung mit Josephine für eine wahre Ehe. Auch die Jacobiner-Gesetzgebung beweist nicht viel, denn es ist bekannt, wie Bonaparte das ganze Jacobinerthum von Herzen verabscheute. Da aber trotz alledem die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß Bonaparte auch der vorwiegenden Willensrichtung nach einen rein bürgerlichen Act mit positiver Ausschließung des christlichen Ehebegriffes vornehmen wollte, so können wir freilich für die Giltigkeit der ersten Civilehe keine Sicherheit beanspruchen. Unserer Ansicht nach war die erste Ehe wahrscheinlich giltig.

Nach Metternichs autobiographischer Denkschrift wäre das Gegentheil ganz klar: „Napoleon — sagt er — hatte unter der ausdrücklichen Clausel der Lösbarkeit des Bandes eine bürgerliche Ehe geschlossen, es war also keine in den Augen der Kirche giltige Ehe. Wäre es anders gewesen, die Sache hätte gar nicht zur Sprache kommen können. Die Auflösung der vorgeblichen ersten Ehe hatte daher nur den Wert einer bloßen Formalität, wie das französische bürgerliche Gesetz sie verlangte“ [1]). Wo ist je ein Beweis für diese „ausdrückliche Clausel der Lösbarkeit“ erbracht worden? Klingt aus der Sprache Metternichs nicht so etwas wie eine Rechtfertigung durch für die Vermittlung der neuen Heirat? Bei allem, was Metternich später über die Genesis der zweiten Heirat geschrieben, ist die größte Vorsicht geboten. Auch den Anlaß zur Werbung gegeben zu haben, wollte Metternich nicht gelten lassen. Professor Wertheimer hat nicht so ganz Unrecht, wenn er sagt: „Es scheint, daß Metternich nach dem Falle Napoleons den Gedanken scheute, von der ganzen Welt als erster Versucher zur Verheiratung der Erzherzogin (Marie Louise) mit dem gefallenen Imperator angesehen zu werden“ [2]). So ist freilich die Behauptung Metternichs, die er den obigen Worten vorausschickt: „diese Frage (der Ehetrennung) bestand für die Kirche nicht und folglich auch nicht für den Kaiser“ zwar sehr apodiktisch, aber thatsächlich unrichtig, und dies um so

---

[1]) Aus Metternichs nachgelassenen Papieren (Wien 1880) 1, 101.
[2]) Die Heirat der Erzherzogin Marie Louise mit Napoleon I, im Archiv für österr. Gesch. 64, 2, 505. Auch Bingham bemerkt: Metternich ist interessiert und konnte nach seinen eigenen Worten nicht zugeben, daß eine religiöse Trauung stattgefunden habe. The Marriages of the Bonapartes (2. Ed. London 1882) 1, 280.



mehr, da ja zu der am 9. März 1796 erfolgten Eheabschließung am 1. Dezember 1804 die kirchliche Einsegnung hinzukam.

2. **Kirchliche Einsegnung der ersten Ehe.** Die Thatsache der kirchlichen Einsegnung steht durch soviele Zeugnisse fest, daß es unmöglich ist, dieselbe zu leugnen. Ueber die Genesis dieser Einsegnung und insbesondere über die Stellung des Papstes zu derselben gehen die Meinungen freilich auseinander. Die gewöhnliche Darstellung besagt[1], der Papst habe auf Bitten der Kaiserin die Einsegnung verlangt, oder in einer andern Fassung, der Papst habe, von anderer Seite aufmerksam gemacht, die kirchliche Einsegnung als Bedingung für die Krönung der Kaiserin gefordert. Allen diesen Darstellungen ist die Annahme gemeinsam, daß der Cardinal Fesch infolge der formellen Forderung des Papstes die Einsegnung vorgenommen habe. Wir halten diese Ansicht für unrichtig und behaupten: Papst Pius VII hat die kirchliche Einsegnung nicht verlangt, ja er wußte vorher nichts von der Einsegnung durch Fesch, letzterer hat dieselbe auf eine außerordentliche allgemeine Vollmacht des Papstes hin vollzogen und zwar ohne alle Zeugen. Es scheint geboten, bevor wir weiter gehen, den vollständigen Beweis für diese Behauptung zu erbringen.

Was den Umstand angeht, daß keine Zeugen zugegen waren, so berichten viele Memoiren und nach ihnen die meisten Darstellungen, es seien zwei Zeugen zugegen gewesen, aber in der Angabe der Namen dieser Zeugen herrscht eine bunte Verschiedenheit. Zudem schöpfen viele Memoiren meist aus dem, was sie von zweiter oder dritter Hand erhalten. Es genüge vorab hier auf die Berichtigung aufmerksam zu machen, welche sich im zweiten Bande der großen Geschichte über das Kaiserreich von Thiers findet[2]. Im ersten Bande hatte Thiers nämlich behauptet, daß Talleyrand und Berthier als Zeugen zugegen gewesen, aber im zweiten Bande sagt er: „Die Untersuchung der officiellen Actenstücke, die ich mir erst später verschaffen konnte, lieferte mir die Gelegenheit, diesen Irrthum zu berichtigen". Thiers gibt dann die Erklärung des Cardinals Fesch, nach welcher keine Zeugen zugegen waren.

[1]) Vgl. *Crétineau-Joly,* L'église Romaine en face de la revolution (Paris 1859) 1, 407. — Memoirs of Madame de Rémusat 1802—1808 (London 1880) 1, 321 s. — *Capefigue,* L'Europe pendant le consulat et l'empire de Napoléon (Paris 1840) 5, 124 s. — (*Du Crest*) Memoires sur l'Impératrice Josephine (Paris 1828) 1, 205. — Sehling aaO. 266 f. [2]) Histoire de l'Empire (Paris 1879) 1, 76 u. 2, 368 Anm.

Diese Erklärung des Cardinals Fesch ist von der höchsten Wichtigkeit und muß als vollgiltiges Zeugnis der einzig und allein handelnden Person noch soviele Zeugnisse zweiter und dritter Hand aufwiegen. Cardinal Fesch hatte auch gar kein Interesse daran, die Genesis und den Verlauf der von ihm vollzogenen kirchlichen Handlung anders darzustellen als dies der Wahrheit entsprach[1]). Die Erklärung des Cardinals wurde abgegeben bei Gelegenheit des Ehescheidungsprocesses. Als nämlich das Pariser Officialat mit der kaiserlichen Ehesache beauftragt wurde, wünschte dasselbe von dem sogenannten Comité ecclesiastique eine Entscheidung über die Frage der Competenz. Dieses Comité war berufen von Napoleon und zusammengesetzt aus Cardinal Fesch (Präsident), dem Cardinal Maury, dem Erzbischof von Tours, vier Bischöfen und dem Abbé Emery, General-Superior der Sulpicianer. In der Sitzung dieses Comités am 26. December 1809 erklärte Fesch[2]): die Kaiserin verlange, der Kaiser möge endlich vor der Krönung mit ihr die eheliche Einsegnung empfangen. Der Kaiser willigte unter der Bedingung ein, daß kein Zeuge bei dieser Ceremonie zugegen sei. Da er (der Cardinal) nun nicht gewußt, wie er den Wünschen des Kaisers entsprechen könnte, sei er zum Papste gegangen und habe ihm gesagt, ohne ihm aber seine Lage zu offenbaren, er befinde sich oder könne sich in seiner Stellung als Almosenier zuweilen in ungemein verwickelten Umständen befinden, in denen er

---

[1]) Auch Sehling bemerkt (aaO. 24 Anm.), daß „gegen (Fesch') Depositionen auch nicht der mindeste Zweifel erhoben werden darf". — Zur Charakteristik des Cardinals vergl. seine Briefe an Napoleon bei *A. du Casse* Histoire des négociations diplomatiques .. précédée de la correspondance inédite de l'empereur Napoléon avec le cardinal Fesch (Paris 1855) 1, 156—168. Am 26. Januar 1810 beklagt der Cardinal sich bei Napoleon über die vom Kaiser erfahrene demüthigende Behandlung wegen des Concils und schließt mit den Worten: peut-être les circonstances me fourniront-elles l'occasion *de lui être plus agréable et en même temps plus utile à l'Eglise:* ces deux objets furent toujours *le principe de mes intentions.* In zwei schönen Briefen vom 11. u. 20. Februar 1809 schlägt er das von Napoleon ihm angebotene Erzbisthum Paris aus und bemerkt im erstern gegen den Kaiser: D'un administrateur vous en fites *un Père du désert.* — Andere interessante Daten über Fesch bei *Crétineau-Joly,* Memoires du Cardinal Consalvi (2. Ed. Paris 1866) 2, 135 Anm. Dort sagt Crétineau-Joly: Le caractère du Cardinal Fesch était un mélange de bonnes et de mauvaises qualités, où néanmoins l'honnêteté prévalait. [2]) Das authentische Protokoll dieser Sitzung in der Zeitschrift Le Correspondant (Paris 1856) 38, 958 f.

sich nicht an den Erzbischof von Paris wenden könne, weil er ihm sonst Dinge von der größten Wichtigkeit, die geheim bleiben müßten, zu offenbaren genötigt sei; dazu kämen noch andere zwingende Gründe. Der Papst habe ihm geantwortet: ich gebe Ihnen alle Vollmachten, die ich geben kann. So habe er sich für hinreichend ermächtigt gehalten, die Ehe Sr. Majestät einzusegnen ohne Zeugen und ohne vorhergehende Verkündigung. Am folgenden Tage habe er der Kaiserin auf ihre Bitte ein Schriftstück über die Einsegnung ausgestellt. Als dies der Kaiser erfahren, sei er darüber sehr zornig geworden, und damals habe der Kaiser zu ihm gesagt, eine wahrhafte Einwilligung hätte er nicht gegeben und auch nicht geben können.

Bevor noch diese Publication im Correspondant erfolgte, hatte Lyonnet im Jahre 1841 ein zweibändiges Werk über den Cardinal Fesch veröffentlicht. Dort wird dem Inhalte nach genau dieselbe Erklärung des Cardinals gegeben mit dem Beifügen, daß der Cardinal diese Erklärung mit einem Eid bekräftigt habe[1]).

Auf dieser Erklärung des Cardinals Fesch fußt auch der ganze Pariser Proceß. Denn ganz übereinstimmend heißt es in der von dem Pariser Syndikus Rudemare am 30. Januar 1810 ausgearbeiteten Rechtfertigungsschrift[2]): „In dem gegenwärtigen Falle fehlten die Zeugen, was durch die dem Requisitorium angefügten Erklärungen erwiesen; es fehlte ferner die Gegenwart des eigenen Pfarrers. Es ist nämlich ebenfalls eine erwiesene Thatsache, daß Se. Eminenz der Cardinal und Großalmosenier ohne Gegenwart des Pfarrers die eheliche Einsegnung ertheilte. Und nicht weniger ist erwiesen, daß durch die von dem Oberhaupte der Kirche erhaltene Dispens diese beiden Mängel nicht gehoben werden konnten. Da Se. Eminenz nur die Dispensen erlangt hatte, die ihr manchmal bei Ausübung des Amtes eines Großalmoseniers unerläßlich waren und dabei die außerordentliche und pfarramtliche Function, welche Hochdieselbe bei Sr. Majestät auszuüben im Begriffe war, nicht ausdrücklich und namentlich erwähnt hatte, so" usw. Etwas später sagt Rudemare: „Allerdings hat Se. Majestät der Kaiser sich nur mit Widerwillen, und

[1]) Le Cardinal Fesch (Paris 1841) 2, 244. [2]) Oft gedruckt, so in Revue Retrospective (Paris 1834) 2, 163—180, Ami de la Religion 81, 241 s., Vie du Cardinal Fesch 2, 740—753, Katholik 55, (1835) 58—73. Wo wir nichts anderes angeben, folgen wir der letzteren Uebersetzung, die wir vielfach mit dem französischen Original genau verglichen haben.

um den Bitten der Kaiserin nachzugeben, zur Einsegnung herbeigelassen".

Mit diesen durchschlagenden Zeugnissen läßt sich dann auch sehr gut der Bericht des Cardinals Pacca vereinigen, während derselbe bei der gewöhnlichen Darstellung ganz unverständlich bleibt. Pacca war freilich 1804 nicht in Paris, er stand aber dem hl. Vater so nahe, daß er als durchaus gut unterrichtet gelten muß. Seine Memoiren, die im italienischen Original und nicht in einer Uebersetzung, wie die Consalvis, veröffentlicht wurden, genießen bekanntlich ein hohes Ansehen. Pacca schreibt: „Der Papst war in Rom von einigen Cardinälen angegangen worden, er möge sich über die Giltigkeit der Ehe Napoleons Gewißheit verschaffen. Der Papst fragte deshalb beim Nuntius an, ob Josephine die rechtmäßige Gattin Napoleons sei, denn in diesem Falle werde er auch die Kaiserin krönen. Der Cardinallegat und andere Personen des Hofes versicherten, Josephine sei die rechtmäßige Gattin des Kaisers, und auf diese Erklärung hin entschloß er sich auch hierin dem Kaiser zu willfahren"[1]).

Aehnlich wie Pacca spricht auch Metternich in einem kleinen Aufsatze „Die Krönung der Kaiserin Josephine" über die Haltung des Papstes. Der Kern der ganzen Erzählung Metternichs erscheint glaubwürdig, zumal Consalvi zweimal als Quelle genannt wird. Consalvi war 1804 zwar nicht in Paris, aber als Staatssecretär mit der Verwaltung des Kirchenstaates betraut. Metternich beginnt seinen Aufsatz mit den Worten: „Kurz nach seinem Abgang vom Ministerium erzählte mir Cardinal Consalvi folgende Thatsache . ." Er schildert die Verlegenheit des Papstes wegen der Krönung der Kaiserin. Der Papst habe Beweise für die Giltigkeit der Ehe des Kaisers mit Josephine verlangt. „Ueber diesen Vorgängen kamen zwei oder drei französische Bischöfe, welche der Cardinal Consalvi mir nannte, um dem hl. Vater ihre Aufwartung zu machen; er theilte ihnen den Grund der Aufregung und Unruhe mit, welche sein Gesicht verrieth. Die Bischöfe beruhigten ihn über seine Zweifel, gaben ihm Einzelheiten über die Heirat Napoleons mit Josephine und über das sacramentale Band, welches sie vereinigt hatte"[2]). Diese Prälaten werden wohl zu den „anderen Personen des Hofes" gehören, von denen Pacca spricht.

---

[1]) *Pacca*, Memorie Storiche (Orvieto 1843) 2, 133. [2]) Aus Metternichs nachgelassenen Papieren 1, 293. Metternich will damit natürlich



Wie reimt sich aber mit diesen Mitteilungen Consalvis dasjenige, was wir über denselben Gegenstand in seinen Memoiren lesen? Wir kommen hiermit zur ersten Schwierigkeit, welche man gegen unsere Auffassung erheben könnte. Wie bereits im Vorübergehen bemerkt, liegen uns die Memoiren Consalvis nur in einer Uebersetzung vor; wir sind also nicht immer sicher, genau die Worte Consalvis vor uns zu haben, zumal der Uebersetzer und Herausgeber Crétineau Joly nicht im Rufe peinlicher Genauigkeit steht. Wenn wir dies im Auge behalten, so dürfen wir wohl behaupten, daß die Mitteilungen Consalvis an Metternich und Consalvis Memoiren nur in einem scheinbaren Widerspruche zu einander stehen. Consalvi spricht an zwei verschiedenen Stellen seiner Memoiren über die Heirat Napoleons mit der Erzherzogin Marie Louise, im ersten Bande in einem eigenen Aufsatze und im zweiten Bande gelegentlich seines gezwungenen Aufenthaltes in Paris[1]). Die uns hier allein interessierende Stelle lautet im ersten Bande: „Der Cardinal Fesch hatte bei der kirchlichen Feier der Ehe des Kaisers mit der Kaiserin Josephine am Vorabend der Krönung mit besonderer Erlaubnis des Papstes, der sich damals in den Tuilerien befand, functioniert". Im zweiten Bande steht fast wörtlich dasselbe, nur für specielle Erlaubnis steht hier nur „Erlaubnis des Papstes"[2]). Was versteht Consalvi unter dieser Erlaubnis? Versteht er darunter die allgemeinen Vollmachten, die Fesch vom Papste erhalten, oder aber nach der gewöhnlichen Auffassung, welche ja auch der Herausgeber der Memoiren, Crétineau Joly vertritt, eine besondere specielle direct auf die Heirat sich beziehende Vollmacht? Im ersteren Falle stimmen seine Worte mit den Erklärungen Fesch', Rudemares, Paccas und mit seinen eigenen Mitteilungen an Metternich überein. Wir sind aber nicht gezwungen, den Worten Consalvis die zweite Interpretation zu entnehmen, da ja diese Worte die erste Erklärung zulassen, also sind die Memoiren Consalvis kein Hindernis für unsere Behauptung.

---

die Ungiltigkeit der ersten Ehe Napoleons beweisen. Der Papst habe daraufhin die Krönung vorgenommen und erst mehrere Tage später erfahren, daß er getäuscht worden sei. [1]) Mémoires du Cardinal Consalvi (2. Ed. Paris 1866) 1, 440—478 u. 2, 196—217. [2]) 2, 197. Unrichtig heißt es hier: Cardinal Fesch avait par les sentences de son officialité déclaré nul ce même mariage. Cardinal Fesch war Erzbischof von Lyon und nicht von Paris, er hatte auch in dem Proceß nur deponiert und die Entscheidung den übrigen Prälaten überlassen.

Eine andere Schwierigkeit, die man entgegenhalten könnte, ergiebt sich aus innern Gründen. Sollen die Erkundigungen des Papstes und die kirchliche Einsegnung am Vorabend der Krönung in keinem innern Zusammenhang stehen? Sollten die Bitten Josephinens allein den Kaiser vermocht haben, die kirchliche Einsegnung zuzugeben, die er doch schon so lange verweigert? Wir geben zu, Papst und Gemahlin zusammen hätten den Kaiser wohl eher vermocht als die Bitten der Kaiserin allein. Aber bei dem großen Einfluß, den Josephine auf Napoleon ausübte, ist es durchaus nicht unmöglich, daß er in der freudig erregten Stimmung vor der Kaiserkrönung endlich ihren Wünschen nachgab, behielt er sich ja durch die unbedingte Ausschließung jedes Zeugen das Hinterpförtchen zur Scheidung dennoch offen. Wären solche innere Gründe gegen unsere Auffassung auch noch viel stärker als der vorliegende: gegen das klare und deutliche Zeugnis Fesch' und die übrigen Zeugnisse könnten sie doch nicht aufkommen. Der Papst wußte nichts von der Trauung, konnte also auch vorher den Kaiser nicht bitten, die Trauung vornehmen zu lassen. Ob die Erkundigungen des Papstes indirect von Josephine zur Unterstützung ihrer Bitten bei Napoleon gebraucht wurden, ist nicht bekannt, braucht aber nicht als unwahrscheinlich ausgeschlossen zu werden.

Wir können somit unsere Behauptung, daß Cardinal Fesch die kirchliche Einsegnung am Vorabende der Krönung zwar ohne Wissen des Papstes, aber mit einer allgemeinen unbeschränkten Vollmacht desselben vorgenommen habe, als durchaus verbürgt aufrecht halten. Wenn wir uns bei der Feststellung dieser Thatsache etwas länger aufgehalten haben, so geschah dies, um den zahlreichen gegenteiligen Auffassungen zu begegnen, und um so auch die nöthige sichere Unterlage zu gewinnen für den Ehescheidungsproceß und die neue Ehewerbung, denen wir jetzt näher treten müssen.

3. **Der Ehescheidungsproceß.** Daß Napoleon die Möglichkeit einer Ehescheidung schon längere Zeit ins Auge gefaßt hatte, geht aus der Erklärung des Cardinals Fesch hervor. Metternich spricht in seinen Depeschen an Stadion vom 30. November und 6. December 1807 ausführlich über anhaltende Gerüchte von einer Ehetrennung Napoleons und dessen Verbindung mit einer russischen Großfürstin[1]). Aus dem Jahre 1808 ist ein Wortwechsel Napoleons

[1]) Aus Metternichs nachgelassenen Papieren 2, 143 ff.

mit mehreren Prälaten in der Wohnung des Erzbischofs von Bordeaux bekannt, in welchem Napoleon gegen die französischen Geistlichen die Zulässigkeit der Ehescheidung mit Eifer vertheidigte für den Fall, daß die Interessen des Staates dieselbe verlangten. Zur Ausführung kam die bürgerliche Ehetrennung am 16. December 1809 durch einen Senatsconsult, nachdem Napoleon und Josephine am vorhergehenden Tage ihre Einstimmung vor der kaiserlichen Familie und Vertretern des Senates erklärt hatten. Einige Tage später am 22. December wurde die Sache den Pariser kirchlichen Gerichten vorgelegt. Aus dem Verlauf des kirchlichen Processes wird sich ergeben, wie thöricht die Behauptung ist, der hl. Stuhl habe in dieser Ehesache Moralprincipien weltlichen Rücksichten geopfert: weder dem römischen Stuhle noch dem Erzbischof von Wien kann ein begründeter Vorwurf gemacht werden; wenn ein Tadel auszusprechen ist, so trifft er französische Hofbischöfe, die von dem Glanz des Imperators geblendet, die Schärfe des Auges verloren hatten, um die kirchlichen Principien in ihrer ganzen Klarheit zu erkennen und zur Geltung bringen.

Vor allem die Frage: welche Stellung nimmt der Papst in diesem Processe ein?

Durch die Bulle Quum memoranda vom 10. Juni 1809 hatte Pius VII den Kaiser Napoleon excommuniciert, ohne jedoch dessen Namen zu nennen[1]). Am 6. Juli desselben Jahres wurde

[1]) Declaramus eos omnes qui post almae hujus urbis invasionem sacrilegamque B. Petri Patrimonii violationem a Gallicis copiis attentatam peractamque ea de quibus .. conquesti sumus .. perpetrarunt *nec non illorum mandantes* fautores consultores adhaerentes .. majorem excommunicationem aliasque censuras ac poenas ecclesiasticas .. incurrisse et si opus est de novo excommunicamus et anathematizamus, bei *Roskovány* Romanus Pontifex (Nitriae 1867) 5, 274. In der „Correspondenz zwischen dem römischen Hof und Napoleon Bonaparte, Straßburg 1814" steht ein Actenstück, in welchem Napoleon namentlich excommuniciert wird. Dasselbe muß eine Fälschung sein. — Ob durch die Excommunication Napoleon ein vitandus wurde, behandelt ausführlich Consalvi in seinen Memoiren (2, 186 ff.): er verneint die Frage. Auch ohne die Bulle des Papstes wäre Napoleon dem Kirchenbanne verfallen gewesen. Pius sagt darüber in einer Unterhaltung mit Lebzeltern: Il (l'Empereur) est excommunié par ma bulle; il le serait de fait comme persécuteur de l'Église et de ses ministres, quand bien même ma déclaration ne subsisterait pas; il le serait pour avoir porté une main violente et sacrilège sur les cardinaux, sur les prêtres, enfin sur le Pontife lui-même, en le faisant transporter. *Chotard,* Le Pape Pie VII à Savone p. 100.

Pius in seinem eigenen Hause von den Franzosen verhaftet und in die Gefangenschaft nach Savona geschleppt. Ueber die Lage des Papstes in der ersten Zeit zu Savona sind wir genau unterrichtet durch die Depeschen des österreichischen Gesandten Ritter von Lebzeltern, der am 4. Mai 1810 von Paris nach Savona reiste, um im Auftrage Metternichs eine Versöhnung zwischen dem Papst und Napoleon anzubahnen[1]). Am 15. Mai erstattete Lebzeltern Bericht über die einstündige Audienz, welche ihm am Tage vorher Pius VII gewährt.[2]) Der Papst setzte in rührenden Ausdrücken dem Gesandten seine trostlose Lage auseinander: man gestatte ihm keine freie Correspondenz, lasse ihm außer ein paar Blätter des Moniteur gar keine Nachrichten zukommen; er habe alles seiner Pflicht geopfert, er verlange weder Ehren noch Geld, aber mit heißer Sehnsucht verlange er Freigabe seines Verkehres mit den Bischöfen und Gläubigen. Er habe nicht aufgehört, dies zu verlangen, aber er habe sich genötigt gesehen, weil man ihm die nötigen Mittel nicht gewähren wolle, einen Bedienten, der eine leserliche Handschrift habe, zu seinem Secretär zu machen. Für die Bischöfe des Kaiserreichs, deren Gesuche man an ihn habe gelangen lassen, seien von ihm allein über 500 Dispensen expediert worden. Der Kaiser kenne seine vollständige Isolierung, und seine wiederholten Klagen und Bitten. Im Anfange der Audienz hatte Lebzeltern dem Papste auch von der neuen Heirat Napoleons gesprochen, welche die sicherste Garantie eines dauernden Friedens darbiete. „Der Papst schien einen Augenblick seinen Kummer zu vergessen und aufrichtigen Anteil an diesem Ereignis zu nehmen. Er sagte mir: Gebe der Himmel, daß dieses unvorhergesehene Ereignis den Frieden des Continentes sichere, ich wünsche mehr wie irgendeiner, daß der Kaiser Napoleon glücklich sei“[3]).

---

[1]) Instruction für Lebzeltern in Metternichs nachgelassenen Papieren 2, 342 ff. [2]) L. c. p. 351 s. Der Bericht ist nicht so vollständig wie bei *Artaud*, Hist. du Pape Pie VII 2, 260. In jüngster Zeit haben wir noch mehr Einzelheiten über Savona erfahren durch *H. Chotard*, Le Pape Pie VII a Savone d'après les minutes des lettres inédites du général Berthier au Prince Borghèse et d'après les mémoires inédits de M. de Lebzeltern Paris 1887. Pius VII hatte nur ein einziges ordentliches Zimmer, in welchem er wohnte und schlief; selbst sein gewöhnlicher Beichtvater wurde ihm verweigert; die Prediger, die man ihm für die Fastenzeit gestattete, sprachen nach den Ideen der Regierung, einer begann seine Predigt mit einer Lobeshymne auf Napoleon — vor dem armen Gefangenen! [3]) Volesse il Cielo che questo impreveduto avvenimento consolidi la pace continentale! Der obige Wortlaut auch bei Chotard l. c. p. 83.



Daß der Papst mit dem letzteren Wunsche keine Approbation der zweiten Vermählung aussprach, ist augenscheinlich. Noch augenscheinlicher ist aber mit diesem Berichte die Antwort gegeben auf die Frage, auf welche Freiherr von Helfert ein so großes Gewicht legt, nämlich „ob man die Lage des Papstes in Savona als eine solche anerkennen will, die eine Supplierung desselben (durch das Pariser Collegium der sieben Prälaten) als gerechtfertigt erscheinen ließ"[1]). Die Aufhebung dieser Behinderung lag in jedem Augenblick ganz und voll in der Hand Napoleons: bedurfte er also eine Dispens oder sonst etwas vom hl. Vater, Napoleon, der Kerkermeister, hatte jeden Augenblick freien Zutritt zu seinem Opfer. Aber

---

Nach den Briefen des Commandanten von Savona, des Generals Berthier, der aber wie Chotard an einer andern Stelle richtig bemerkt, mit den Augen Napoleons sieht (qui voit par les yeux de l'Empereur p. 173), finden sich bei Chotard noch folgende angebliche Aeußerungen Pius' VII über die Ehetrennung und neue Ehe: Napoléon n'ayant pas été marié à l'église avec Joséphine, le divorce était un acte purement civil (?). Le Pape exprime cependant qu'il doit être approuvé par lui, afin que le nouveau mariage puisse se faire religieusement. Il ne tarde pas à savoir (Lettre du 22 Janv. 1810) que le diocèse metropolitain de Paris, sur une demande expresse, avait déclaré et confirmé la nullité du premier mariage civil (?). *Il témoigna son mécontentement*, sans toutefois montrer une grande émotion; il reconnut même que l'aide de l'officialité était suffisante (?) .. *Ce mariage autrichien lui causait une grande peine*, „car l'Autriche avait été son dernier espoir" et il le perdait. Cependant il accepta ce mariage et il chercha même a savoir ce qui se passait à Vienne; et enfin, le 15 avril, quelques jours après la célébration du mariage, il déclare qu'il en est heureux (?). l. c. 187 s. Wir bemerken nur: 1) haben wir bei Chotard nicht den Wortlaut der Briefe Berthiers; 2) sieht Berthier, wie schon angedeutet, mit den Augen Napoleons und hört Aeußerungen des Papstes mit den Ohren Napoleons; 3) sind einzelne Ausdrücke sicher falsch. — Pius VII hatte in der Allocution, die er nach seiner Rückkehr aus Paris am 26. Juni 1805 hielt, Josephine **die Gattin** Napoleons genannt: Ibi Imperatoris et carissimae in Cho. filiae nostrae Josephinae *optimae ejus conjugis* .. sacro solemnique ritu consecratio et coronatio peracta est. Bullar. Roman. Continuatio 12, 326. Am Schlusse des Briefes, den der Papst am 18. Mai 1805 an Napoleon richtete, heißt es: Nous ne pouvons terminer cette lettre sans adresser nos salutations *à votre auguste épouse*. Artaud l. c. 2, 61. Nach Artaud hätte man in der für Napoleon angefertigten Uebersetzung diesen Satz unterdrückt. Der stärkste Beweis, daß Pius VII die erste Ehe Napoleons für eine giltige ansah, ist jedenfalls die Thatsache der Krönung, denn der Papst hätte sich nie herbeilassen können, die Krönung einer Concubine zuzusagen. [1]) Helfert, Marie Louise, Erzherzogin von Oesterreich, Kaiserin der Franzosen, (Wien 1873) S. 397.

Napoleon hatte gute Gründe, sich in seiner Ehesache nicht an den Papst zu wenden: einmal wegen der ihm angethanen Mißhandlung, und zweitens weil er den Papst immer und ganz besonders in einer Ehesache felsenfest auf dem Boden des Rechts und der Gerechtigkeit gefunden. Napoleons Bruder Jerôme nämlich hatte in Baltimore eine Protestantin Frl. Patterson geheiratet, und die Ehe war in aller Form kirchlich von dem katholischen Priester eingesegnet worden[1]). Diese Ehe wollte Napoleon unbedingt aufgelöst wissen, weil er seinem Bruder eine Prinzessin zugedacht hatte. Er wandte sich deshalb am 24. Mai 1805 in einem ebenso kurzen wie lügenhaften Schreiben an den Papst mit der Bitte um Ungiltigkeitserklärung derselben. Der Papst antwortete am 27. Juni, er habe die ganze Sache sich selbst vorbehalten und zum Gegenstande des eingehendsten Studiums gemacht, aber aus allen angeführten und vom Papste selbst nur irgendwie für möglich erachteten Gründen, finde er keinen einzigen, welcher ihn, den Papst, ermächtige, die Ehe als nichtig zu erklären. Indem der Papst die Haltlosigkeit aller vorgegebenen Gründe nachweist, erklärt er zum Schluß, er dürfe sich keine Gewalt anmaßen, die er nicht besitze, wodurch er sich nur vor Gott und seinem Gewissen beflecken werde. Auch dem Kaiser könne es ja durchaus nicht angenehm sein, wenn er, der Papst, gegen die Gerechtigkeit und gegen die Gesetze der Kirche einen Entscheid gebe[2]). Die apostolischen Worte des Papstes machten so wenig Eindruck auf Napoleon, daß er durch kaiserliches Decret die Ehe seines Bruders für aufgelöst erklärte; seinem Bruder gab er eine württembergische Prinzessin zur Frau, dessen rechtmäßige Gattin hatte er schon vor dem Briefe an den Papst wieder nach Amerika geschickt[3]). Was aber der Papst nicht vermocht hatte, brachte das kirchliche Ehegericht zu Paris fertig. Beide Instanzen erklärten die Ehe für nichtig. Von dem kirchlichen Hindernis der gemischten Religion (die Prinzessin war protestantisch) dispensierte der Cardinallegat Caprara am 21. August 1807 (S. Kutschker, Eherecht 1, 115 f.).

Vom Papst hatte also Napoleon auch für seine Ehesache aller Wahrscheinlichkeit nach nicht viel zu erwarten, wohl aber von gefügigeren Werkzeugen. Das Pariser Officialat entschied über die Giltig-

---

[1]) Die ganze Heiratsgeschichte ausführlich in der Revue des deux mondes 69 (1867) 98 s. [2]) Die Briefe, französisch bei *Artaud* l. c. 2, 63 s. und lateinisch bei *Roskovány*, Matrimonium 1, 598. [3]) Revue des deux mondes l. c. p. 102.

keit der Ehe seines Herrschers! War dasselbe competent? Die durch Napoleon eingesetzte kirchliche Commission erklärte das Officialat für competent und damit beruhigte sich der Syndicus des Officialats, obgleich er kurz vorher als Gründe für die Nicht-Competenz dem Erzkanzler des Kaisers dargelegt hatte: „die Majestät des Thrones, die ihm unvereinbarlich mit den Befugnissen eines Diöcesangerichtshofes erscheint, die Wichtigkeit, die ein Urtheil erhält, wenn der höchste Machthaber sich dem Gerichte stellt, endlich der unveränderliche Gebrauch, derlei Rechtssachen vor das Oberhaupt der Kirche zu bringen". Aus zwei Gründen sollte nun das Diöcesangericht die Ungiltigkeit erklären. Erstens habe der Kaiser nie seine Einwilligung zur Ehe gegeben, und zweitens sei die Ehe nicht nach den von den hl. Canones unter Strafe der Nichtigkeit geforderten Formen abgeschlossen worden. Von dem ersten Punkte wollte der Official nichts wissen. Es sei ein Zeuge da für die eheliche Einsegnung und zwar der Minister der priesterlichen Einsegnung selbst. Seine Aussage setze dieselbe außer allen Zweifel. Er habe sogar ein schriftliches Zeugnis darüber der Kaiserin ausgestellt. „Allerdings hat Se. Majestät der Kaiser sich nur mit Widerwillen, und um den Bitten der Kaiserin nachzugeben, zur Einsegnung herbeigelassen. Er wollte sich nicht durch ein unauflösliches Band binden, allein es ist schwer, hinreichend zu begründen, daß die zur Bildung des unauflöslichen Bandes erforderliche Einwilligung gefehlt habe. Die Frage beschränkt sich darauf, ob die ausdrückliche Absicht, sich nicht für immer zu binden, — eine Absicht, die dem Wesen des ehelichen Bandes entgegen ist, — ein unüberwindliches Hindernis zum Abschluß der Ehe war, oder ob die Einwilligung, welche bei der Einsegnung wirklich gegeben wurde, hinreichte, die wesentlichen Wirkungen hervorzubringen, ungeachtet jeder entgegengesetzten Absicht. — Eine schwierige Frage, die eben so schwer nach dem Recht als nach dem Factum zu lösen ist! Wenn daher die Erörterung dieser Frage nicht nothwendig ist, so scheint es zweckmäßig, sich in dieselbe nicht einzulassen".

Was den andern Punkt betrifft, sagt Rudemare in seiner Aufzeichnung, „so fordern die Gesetze der Kirche und des Staates unter Strafe der Nichtigkeit der Ehe, daß dieselbe vor dem eigenen Pfarrer und vor zwei Zeugen, nach dem Concil von Trient, und vor vier Zeugen nach den Ordonnanzen von Blois eingegangen werde. In dem gegenwärtigen Falle fehlten die Zeugen, was durch die, dem

Requisitorium angefügten Erklärungen erwiesen ist; es fehlte ferner die Gegenwart des eigenen Pfarrers. Es ist nämlich ebenfalls eine erwiesene Thatsache, daß Se. Eminenz der Cardinal und Großalmosenier ohne Gegenwart des Pfarrers die eheliche Einsegnung ertheilte. Und nicht weniger ist erwiesen, daß durch die vom Oberhaupte der Kirche erhaltene Dispens diese beiden Mängel nicht gehoben werden konnten. Da Se. Eminenz nur die Dispensen verlangt hatte, die ihr manchmal bei Ausübung des Amtes eines Großalmoseniers unerläßlich waren, und dabei die außerordentliche und pfarramtliche Function, welche Hochdieselbe bei Sr. Majestät auszuüben im Begriffe war, nicht ausdrücklich und namentlich erwähnt hatte[1]); so konnte sie und hat sie auch weder die Dispens, die Einsegnung ohne die von canonischen und weltlichen Gesetzen geforderten Zeugen vorzunehmen, noch die Macht erhalten, selbst statt des Pfarrers oder des Ordinarius zu fungieren, dessen Mitwirkung nach dem Concilium Tridentinum und nach der Declaration von 1639 unbedingt nothwendig ist".

Diese ganze Argumentation ist hinfällig. Das Tridentinum bestimmt: Qui aliter quam praesente parocho *vel alio sacerdote de ipsius parochi vel Ordinarii licentia* etc. Nun ist aber der Papst auch in diesem Falle vollständig aus eigener Machtvollkommenheit befugt, alle Rechte eines Pfarrers für die ganze Kirche auszuüben, gerade so wie der Ordinarius für seine ganze Diöcese. Ferner kann derjenige, welcher jure ordinario die Assistenz bei der Eheschließung leisten kann, jeden Priester zu dieser Assistenz delegieren, also konnte Cardinal Fesch im Auftrage des Papstes wirklich die Stelle des Pfarrers bei der Einsegnung versehen. Hat nun der Papst den Cardinal delegiert? Wir antworten ja: denn der Papst gab nach der ausdrücklichen Erklärung des Cardinals, die nicht angezweifelt werden kann, alle Vollmachten, die er geben konnte[2]). Unter diese Vollmachten fällt auch die Berechtigung, bei der Eheschließung als Pfarrer zu fungieren, was in diesem Falle gewiß keiner ausdrücklichen Erwähnung bedurfte. Endlich kann der Papst ohne Zweifel von dem Impedimentum clandestinitatis dispensieren und diese Vollmacht andern übertragen. Gab er nun dem Cardinal alle Vollmachten, so gab er auch diese.

---

[1]) Schon oben wegen der Art und Weise der Betheiligung des Cardinals angeführt. [2]) Vgl. oben S. 603.



Damit fällt auch der Einwand, als seien trotz der vom Papst gegebenen Vollmacht Zeugen nothwendig gewesen[1]).

Gegen diese Beweisführung könnte man vielleicht folgenden Einwand erheben. Die Vollmacht, die der Papst dem Cardinal Fesch ertheilte, war offenbar keine einfachhin allgemeine, sondern war nothwendig einzuschränken nach dem Inhalte der gestellten Bitte. Ganz und gar außerordentliche Dispensen, von denen der Papst nichts ahnen konnte, und die er nicht gegeben haben würde, falls er davon gewußt, können doch daraus nicht abgeleitet werden. Daß aber der Papst vom Tridentinum geradezu dispensiere — und das in Bezug auf das Kaiserpaar, durfte Fesch nicht präsumieren.

Vergegenwärtigen wir uns zur Antwort kurz die Lage. Der Papst hat sich über die Ehe erkundigt, er wurde beruhigt. Hätte man ihm gesagt, wie die gewöhnliche Auffassung will, die kirchliche Einsegnung sei noch nicht vollzogen: er würde die nöthigen Dispensen auf der Stelle gegeben haben — am Vorabend der Krönung, in einem Augenblick, wo er in seiner Güte und Gefälligkeit für Napoleon bis zum äußersten gieng. Nun kommt der kaiserliche Almosenier, in dessen Bereich alle kirchlichen Functionen am Hofe, Taufen, hl. Communion, Eheeinsegnung usw. fallen[2]), zum Papste und bittet um ganz außerordentliche Vollmachten. Der Papst gibt dieselben in der uneingeschränktesten Form. Der Cardinal durfte somit ohne Zweifel auch die Dispens vom Tridentinum als gegeben betrachten[3]).

---

[1]) Auch das Prälaten-Comité hatte sich so entschieden: Le Conseil, après avoir examiné s'il fallait se tenir au defaut des formes a declaré qu'elles étaient *suffisamment couvertes par la dispense du Pape*, a arrêté qu'il fallait se tenir au defaut de consentement. Le Correspondant (1856) 38, 959. [2]) Die oben erwähnte Dispens des Cardinals Caprara für Jerôme ist gerichtet an Fesch in seiner Eigenschaft als Almosenier des Kaisers.. Celsitudini Suae Eminentissimae *tamquam magno Imperii Eleemosynario* facultatem communicamus erga Hieronymum Napoleonem.. S. Kutschker, Eherecht 1, 120. [3]) Nach der Vie de M. Emery (2, 249') schiene der Papst sogar geahnt zu haben, um was es sich bei der Vollmacht handele: Il paraît néanmoins que Pie VII, en accordant au cardinal Fesch les pouvoirs qu'il lui demandait, avait bien compris qu'il s'agissait du mariage de Napoléon. Car lorsqu'il apprit que la validité de ce mariage était attaquée, il s'écria, au témoignage du cardinal della Somaglia: ‚Comment l'Empereur peut-il penser à faire annuler son mariage, puisque j'avais donné au cardinal Fesch toutes les dispenses nécessaires?‘ (*Garnier*, Notice sur M. Emery).

Trotzdem erklärte der Syndicus Rudemare am 8. Januar 1810, „daß die Ehe zwischen Ihren Majestäten dem Kaiser und Könige Napoleon und der Kaiserin und Königin Josephine als ungiltig eingegangen, und als nichtig quoad foedus angesehen werden müsse, und zwar aus Mangel der Gegenwart des eigenen Pfarrers und der vom Concilium Tridentinum und durch die Ordonnanzen vorgeschriebenen Zeugen“.. Diesem entsprechend lautet dann das Urteil des Officials, welches mit den Worten beginnt: „Wir Peter Boilesve, Priester, Doctor der canonischen Rechte, Ehrendomherr der Metropolitankirche von Paris und Official der Diöcese sede vacante allen denen, welche Gegenwärtiges lesen, Gruß. . In Betreff der Schwierigkeit, zum Oberhaupte der Kirche zu gelangen, dem es factisch immer zustand, über solche außerordentliche Fälle zu erkennen“ usw. Mit diesem Satze sprach der Official sich und seinem Urteil selbst das Urteil, denn die Schwierigkeit bestand ja für Napoleon, wie bereits hervorgehoben, in keiner Weise.

Um seiner Pflicht als Defensor matrimonii zu genügen, appellierte der Syndicus Rudemare sogleich von diesem Spruche an das Metropoliticum. „Meine Appellation, die darauf gegründet war, daß der Official, zwar nach seiner Weisheit, aber nicht nach der in solchen Fällen gewöhnlichen Praxis der Gerichte geurteilt habe, wurde noch den nämlichen Tag durch unsern Secretär dem Metropolitan-Syndicus mitgetheilt, der nach zwei Tagen seine Anträge ganz im Sinne des Diöcesan-Urteils stellte. Der Official des Metropoliticums bestätigte das Urteil und gründete seine Entscheidung besonders auf die Nichteinwilligung des Kaisers“.

Wie der Grund, auf welchen das Diöcesan-Gericht sein Urteil stützte, nicht stichhaltig ist, so halten wir auch den vom Metropolitan-Syndicus betonten Grund der Nichteinwilligung des Kaisers für gerichtlich nicht erwiesen, wenn demselben auch in sich eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht abgesprochen werden kann; — wir sehen hierbei natürlich ganz ab von der wahrscheinlichen Giltigkeit der früheren Civilehe.

4. **Würdigung der kirchlichen Einsegnung.** Indem wir an eine Würdigung der benediction nuptiale herantreten, drängt sich ganz von selbst eine Reihe von Fragen auf. Wie ist diese kirchliche Einsegnung aufzufassen? Etwa im Sinne der Instruction

Capraras als eine anzuempfehlende Förmlichkeit oder als eine wirkliche Eheschließung? Warum bestand die Kaiserin so sehr auf dieser Einsegnung? Die Antwort auf die letzte Frage erscheint nicht so schwierig. Es ist ziemlich gewiß, daß Josephine Ehescheidungsgedanken bei Napoleon vermuten konnte wegen der Unfruchtbarkeit ihrer Ehe und der steigenden Macht des Kaisers. Sie konnte somit ihre Ehe für giltig halten und trotzdem den heißesten Wunsch hegen, diese Ehe durch ein neues kirchliches Band noch mehr zu festigen und die Ausführung etwaiger Ehescheidungsgedanken ihres Gemahls möglichst zu erschweren[1]). Derselbe Gedanke mußte Napoleon mit lebhafter Abneigung gegen die kirchliche Feier erfüllen und ihn Mittel suchen lassen, die Absicht der Kaiserin trotz Gewährung ihrer Bitte zu vereiteln. Nach Ansicht des Legaten und der französischen Prälaten, welche die erste Ehe für giltig hielten, wäre höchstens der kirchliche Segen ohne nothwendige Erneuerung des Consenses anzurathen gewesen. Was hat nun Fesch gethan? Hat er den Consens erneuern lassen? Er scheint die Erneuerung wirklich zur Vorsicht und größeren Beruhigung der Kaiserin verlangt zu haben, da ja sonst eine Verhandlung über den bei der kirchlichen Einsegnung abgegebenen Consens des Kaisers gegenstandslos gewesen wäre. Das geht auch aus den Zeugnissen hervor, die wir über die kirchliche Einsegnung besitzen.

Drei Zeugen erklärten vor dem kirchlichen Gericht, „daß die eheliche Einsegnung, wenn sie bei Ihren Majestäten statt hatte, ohne aufrichtige Einwilligung des Kaisers, ohne den eigenen Pfarrer, ohne Zeugen und ohne authentische Urkunde, wodurch ihre Existenz constatiert werde, geschehen sei“. Ueber diesen Punkt der mangelnden Einwilligung sagt Cardinal Fesch in seinem Vortrage am 26. Dec. 1809 in der außerordentlichen Sitzung des kirchlichen Comités, der Kaiser habe nur auf Drängen der Kaiserin in die kirchliche Einsegnung eingewilligt und auch dann noch die Bedingung gestellt, es dürften keine Zeugen zugegen sein. Als dann später der Kaiser erfahren, daß die Kaiserin ein Actenstück über die kirchliche Trauung von Fesch erhalten, sei er (der Kaiser) sehr erzürnt worden und habe dem Cardinal gesagt, er habe keine wahrhafte Einwilligung (un veritable consentment) in diese Ehe gegeben, noch habe er sie geben können. Wie kann ich, hatte der Kaiser

---

[1]) Dafür spricht auch die Bescheinigung, die sie sich von Fesch ausstellen ließ.

hinzugefügt, an dem Tage, an welchem ich eine Dynastie gründe, eine Frau heiraten, von welcher ich niemals Kinder haben werde. Seine Majestät erklärte, er hätte niemals in diese Ehe eingewilligt, was er bewies, 1) weil er niemals eingewilligt, die kirchliche Einsegnung zu erhalten, obgleich er gefordert, daß die anderen Ehen in seiner Familie kirchlich eingesegnet würden; 2) gezwungen, in einem so feierlichen Augenblick nicht mit der Kaiserin zu brechen, hätte er verlangt, daß die Ehe ohne Zeugen und ohne jede Verkündigung abgeschlossen würde (que le mariage fût fait sans temoins), 3) hätte er dem Cardinal Fesch, dem Marschall Duroc und andern zur Zeit der Krönung erklärt, daß er keineswegs seinen Consens gegeben hätte und daß die Umstände, in welchen er sich befand, hinreichend bewiesen, daß er keinen hätte geben können[1]). Der erste Grund beweist sehr wenig, denn daraus, daß sich Napoleon später ein Hinterpförtchen für die Erleichterung einer späteren Scheidung offen ließ, folgt noch nicht, daß er niemals einen wahren Consens gegeben hat; von seiner Familie hat er vieles verlangt, was er auf sich nicht angewendet wissen wollte, zB. verbot er allen Mitgliedern der kaiserlichen Familie die Ehescheidung; zudem hat er dann endlich doch in die kirchliche Einsegnung eingewilligt. Am schwächsten ist der zweite Grund, denn bei dem Charakter der Kaiserin, die sich soviele Untreuen Napoleons ruhig gefallen ließ, ist es höchst unwahrscheinlich, daß sie wegen der Nichterfüllung ihrer Bitte mit ihrem Gemahl gebrochen hätte. Die Mitkrönung Josephinens zur Kaiserin läßt eher darauf schließen, daß Napoleon noch nicht fest entschlossen war, seine Ehe aufzulösen: er konnte also vorher wahrscheinlich einen giltigen Consens gegeben haben.

Daß aber die Zeugen aussagten, was Napoleon im dritten Punkt behauptet, haben wir bereits vernommen, und somit können wir zugeben, daß ein gewisser Beweis für die Fiction der kaiserlichen Einwilligung bei der Einsegnung am 1. December 1804 wirklich vorhanden ist, aber dieser Beweis reichte nach einer fünfjährigen vollständig freien Fortsetzung der ehelichen Gemeinschaft nicht aus für ein richterliches Erkenntnis[2]). Hier hatte sicherlich

[1]) Le Correspondant l. c. p. 958. [2]) Abgesehen davon, daß eine vollgiltig bezeugte Erklärung Napoleons über seine Nichteinwilligung aus der Zeit vor der kirchlichen Einsegnung nicht vorliegt, hat Napoleon durch die Fortsetzung der Ehe zum Schluß auf das Vorhandensein der Einwilligung berechtigt; um so mehr, da ein ganz verborgener Mangel des Consenses bei der Eheschließung auch nachher ohne Wiederholung der Tridentinischen Form durch einen Act der Einwilligung saniert werden kann.

der Diöcesan-Syndicus das Richtige getroffen, der wegen der Schwierigkeiten und Dunkelheit dieses Punktes trotz allem guten Willen es für zweckmäßig hielt, sich in eine Erörterung nicht einzulassen. Wenn nun eine solche Erörterung für die Einwilligung des Kaisers Napoleon im Jahre 1804 dunkel und schwierig war, wievielmehr war sie es dann für die Ehe des Generals Napoleon im Jahre 1796? Daß hier Mangel an Einwilligung vorgelegen, ist selbst vom Kaiser nicht behauptet, noch weniger von Zeugen erwiesen worden. — Es ist charakteristisch für den Ehescheidungsproceß, daß die Eheschließung vom Jahre 1796 nur ein einziges Mal erwähnt wird und zwar dann in einer Weise, die für die Giltigkeit dieser Eheschließung sprechen mußte. Als nämlich der Erzkanzler den Entwurf des Antrages auf Scheidung vorlas, wurde ihm von Seiten des Diöcesangerichtes die Bemerkung entgegengehalten, ganz Paris wolle, daß diese Ehe nach aller Form Rechtens in Paris geschlossen worden sei. Anstatt aber auf diesen schwerwiegenden Einwurf zu antworten, springt der kaiserliche Erzkanzler sofort auf die kirchliche Einsegnung von 1804 über, und damit ist die Sache erledigt[1]).

Auch die übrigen Momente, die sich aus diesem Processe in Betreff der ersten Civilehe ergeben, sprechen nicht gegen deren Giltigkeit. Freilich sagt Napoleon, er habe keinen Consens geben können, aber dies bezieht sich nur auf den Zeitpunkt, wo es feststand, daß er von Josephine keine Kinder erhoffen konnte; für die frühere Zeit beweist dies nichts, zumal nichts gegen den bei der Civilehe abgegebenen Consens. In sich ist es nicht unwahrscheinlich, daß er bei der kirchlichen Einsegnung keinen wahren Consens abgeben wollte, aber er war damals in einer wesentlich andern Lage als im Jahre 1796. Jetzt mochte er auch wünschen, überhaupt keinen giltigen Consens gegeben zu haben, aber das lag nicht mehr in seiner Macht. Uebrigens war einem Napoleon die Frage ziemlich gleichgiltig, ob er die erste Civilehe für eine giltige gehalten oder nicht, denn bei ihm mußte sich jedes Recht seinen Zwecken unterordnen. Für die erste Civilehe spricht auch die allgemeine Ueberzeugung von der

---

[1]) Sur l'observation qui lui fut faite, que tout Paris voulait que son mariage avec l'Impératrice eût été célébré, dans toutes les règles à Paris en 1796 il dit que, le samedi veille du sacre Sa Majesté qui prévoyant ce qui arrive aujourd'hui n'avait jamais voulu consentir que son mariage fût béni. . Revue Retrospective l. c. p. 165.



Giltigkeit derselben, denn man muß wohl beachten, die kirchliche Einsegnung blieb ganz geheim, und war somit für die allgemeine Ueberzeugung nicht vorhanden: dennoch halten alle die erste Ehe für giltig.

Aus diesem Grunde allein schon mußte sich auch das kirchliche Gericht mit der Frage befassen und durfte sich da nicht abweisen lassen. Dieser Umstand verbunden mit dem gerichtlich nicht erbrachten Beweis für die Nichteinwilligung des Kaisers bei der kirchlichen Feier lassen die materielle Grundlage der Pariser Entscheidung als hinfällig erscheinen. Dazu kommt noch, daß trotz kaiserlicher kirchlicher Commission weder das Diöcesan- noch das Metropolitan-Officialat die zuständige Behörde für die Ehesache Napoleons waren: sie gehörte als causa major um so mehr vor den Papst, als dieser durch die feierliche Krönung seine Auffassung von der Giltigkeit der ersten Ehe Napoleons vor aller Welt klar genug dargethan hatte. Sehen wir aber von dem gerichtlichen Erkenntnisse ab, so erscheint die innere Giltigkeit der ersten Ehe als wahrscheinlich; mit Sicherheit läßt sich dies jedoch nicht beweisen.

5. **Napoleons zweite Heirat.** Wie alle Rechtsfragen, so war auch die Rechtsfrage bei dem kirchlichen Scheidungsprocesse Napoleon persönlich sehr gleichgiltig. Er hatte die Frage über die Ungiltigkeit der Verbindung mit Josephine dem kirchlichen Gerichte nur vorlegen lassen, weil er voraussichtlich bei der neuen Werbung eine kirchliche Entscheidung benötigen konnte. In dieser Voraussicht hatte sich der Gewalthaber nicht getäuscht, denn der Hof, bei welchem Napoleon als Brautwerber auftreten sollte, hatte trotz der religiös so unklaren Zeit an den alten Traditionen des Hauses festgehalten. Schon Ende December 1809 schien es nämlich sicher, daß eine österreichische Prinzessin die Erkorene sein werde. Bei der Schilderung des Verlaufes und Abschlusses dieser Werbung werden wir auch noch mehr Licht erhalten über einzelne Punkte, die wir bereits im Vorhergehenden berührten.

Oesterreich wurde in der mörderischen Schlacht bei Wagram (Juli 1809) ein neues Mal gedemütigt: der Friede zu Wien am 14. Oktober 1809 besiegelte die Niederlage. Wie Metternich bemerkt, „war sowohl vor als nach dem Abschluß des Wiener Friedens zwischen Napoleon und dem österreichischen Cabinete nicht ein Wort über die Heiratsabsichten des Kaisers der Franzosen gewechselt worden“[1]).

[1]) Aus Metternichs nachgelassenen Papieren 1, 93.

Nach der Autobiographie des österreichischen Staatsmannes ist es Napoleon, der auf einem Maskenball beim Erzkanzler Cambacérès die erste Eröffnung macht und zwar der Frau Metternichs. Am folgenden Tage hätte der österreichische Botschafter Fürst Schwarzenberg Kunde davon erhalten und durch diesen erst Metternich. Auf den Bericht Metternichs hin verlangte der Kaiser Franz vor der Entscheidung die Einwilligung seiner Tochter. „Ich begab mich auf der Stelle zur Erzherzogin Marie Louise — so erzählt Metternich weiter — und legte ihr einfach den Fall vor, ohne Umschweife und Phrasen, weder für noch gegen den Vorschlag. Die Erzherzogin hörte mich mit ihrer gewohnten Ruhe an, und nach einem Augenblick der Ueberlegung fragte sie mich: „Was will mein Vater?“ Der Kaiser, entgegnete ich, hat mich beauftragt, Euere kaiserliche Hoheit zu befragen, was Sie in einem für das Schicksal Ihres Lebens so wichtigen Falle zu entscheiden gedenken. Fragen Sie nicht, was der Kaiser will, sagen Sie mir, was Sie wollen. „Ich will nur, was zu wollen meine Pflicht ist, erwiederte die Erzherzogin; wo es sich um das Interesse des Reiches handelt, ist dies Interesse zu Rathe zu ziehen, und nicht mein Wille. Bitten Sie meinen Vater, seine Herrscherpflichten zu befragen und dieselben keinem an meine Person geknüpften Interesse unterzuordnen“. Der Kaiser habe dann in Rücksicht auf die Wohlfahrt der Monarchie den Auftrag gegeben: „Senden Sie einen Courier nach Paris und melden Sie, daß ich die Bewerbung um die Hand meiner Tochter annehmen werde, unter dem ausdrücklichen Vorbehalte jedoch, daß weder von der einen noch von der andern Seite irgend eine Bedingung daran geknüpft werde; es giebt Opfer, die durch nichts, was einem Handel nahe kommt, befleckt werden dürfen“.

Dieser Darstellung in der Autobiographie Metternichs entspricht nicht ganz der Gang der Ereignisse, wie er sich aus den Depeschen des österreichischen Staatsmannes und aus den Briefen seiner Frau ergiebt. Metternich läßt am 25. December 1809 dem Fürsten Schwarzenberg Instructionen zukommen für den Fall einer französischen Werbung um eine österreichische Erzherzogin, inbetreff deren er (Metternich) bereits von dem französischen Gesandten de Laborde sondiert worden. Der dritte Punkt empfiehlt im Gegensatz zu den obigen Worten des Kaisers „die möglichst genaue Präcision der Vorteile, welche Frankreich für den Fall einer Familienverbindung Oesterreich anbieten würde“[1]). Am 3. Januar 1810

[1]) Ebd. 2, 318.

berichtet Gräfin Metternich ihrem Gatten über eine merkwürdige Unterredung, welche sie mit der Kaiserin Josephine gehabt. Die Kaiserin habe gesagt: „Ich habe einen Plan, der mich ausschließlich beschäftigt, und dessen Gelingen allein imstande ist, mich hoffen zu lassen, daß das Opfer, welches ich eben gebracht habe, nicht vergebens gebracht ist; der Plan besteht darin, daß der Kaiser Ihre Erzherzogin heirate; ich habe mit ihm gestern darüber gesprochen, und er hat mir gesagt, daß seine Wahl noch nicht entschieden sei, aber mit dem Beifügen, sie würde es sein, wenn er der Annahme sicher wäre. . Man muß Ihrem Kaiser vorstellen, daß sein und seines Landes Ruin sicher ist, wenn er nicht einwilligt, und dies ist vielleicht auch das einzige Mittel, den Kaiser an einem Schisma mit dem hl. Stuhle zu verhindern"[1]).

In der Antwort an seine Gemahlin vom 27. Januar 1810 ergeht sich Metternich in Lobsprüchen über den edlen Charakter der Kaiserin Josephine. Wegen der überaus großen Wichtigkeit der Sache habe er (Metternich), sobald er von der Auflösung der Ehe vernommen, seine Blicke auf die Prinzessin gelenkt, welche an die Stelle Josephinens zu treten berufen sein könnte. „Die Erzherzogin mußte sich ganz natürlich meinem Geiste aufdrängen, eine Menge Gründe sprachen für sie". Dann habe er sich der Gesinnungen des Kaisers, seines Herrn versichert. Zwei Schwierigkeiten hätten sich nothwendig ihm aufdrängen müssen: die erste, die unüberwindlichste, die religiöse scheine nicht mehr zu existieren. Die Erzherzogin wisse noch nichts, doch hoffe er bei ihr auf kein Hindernis zu stoßen, da ja „unsere Prinzessinnen wenig gewohnt sind, den Gemahl nach den Neigungen ihres Herzens zu wählen".

Am 14. Februar schreibt Metternich an Schwarzenberg u. a., der Kaiser habe der Erzherzogin Marie Louise Eröffnungen gemacht über die Möglichkeit, daß Napoleon ein Auge auf sie werfe. Die Erzherzogin sieht darin nur eine Gelegenheit, ihrem geliebten Vater noch mehr ihre absolute Unterwürfigkeit zu beweisen. „Sie fühlt die ganze Größe des Opfers, aber ihre kindliche Liebe wird über alle nebensächlichen Erwägungen den Sieg davon tragen, und ihre Einwilligung kann für uns als sicher betrachtet werden, sobald Se. Majestät dieselbe verlangen wird"[2]). Sehr stark betont Metternich in dieser Depesche die Möglichkeit einer Aussöhnung Napoleons mit dem Papste bei Gelegenheit der neuen Ehe. „Man darf

[1]) Ebd. 2, 320. [2]) Ebd. 2, 326.

nicht daran zweifeln, daß die Maßregeln gegen den Papst Napoleon in diesem Augenblick ungelegen sind. Die von Seite der Kaiserin Josephine der Gräfin Metternich gemachten Mitteilungen zielen direct darauf ab, die Sache der Kirche mit dem Zustandekommen der Heirat zu verbinden. Wenn also die Art und Weise, wie wir von Anfang an die auf die Religion bezüglichen Fragen behandelt, dazu beigetragen hat, auch religiöse Gesichtspunkte des Kaisers der Franzosen auf die Tagesordnung zu setzen, so scheint es uns nicht weniger sicher, daß es bei maßvoller und geschickter Haltung unserm erlauchten Herrn vorbehalten sein könnte, eine hervorragende Rolle in der Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten zu spielen. . Wir könnten dann nicht nachdrücklich genug die Notwendigkeit betonen, daß unser Herr, der Kaiser, indem er seine erlauchte Tochter in ein fernes Land schickt, die vollständigste Garantie für die Ruhe seines Gewissens erhält". Zum Schlusse wiederholt Metternich, daß Oesterreich für das große Opfer, welches es bringen wolle, auch möglich viel erhalte: obtenir par ce sacrifice *le plus possible* doit essentiellement entrer dans nos calculs.

Ob Metternich noch vor Napoleon zuerst Marie Louise genannt hat, wurde von Professor Wertheimer zum Gegenstande einer Untersuchung gemacht[1]). Er meint: „wenn wir nun auch der Ansicht sind, daß Metternich den ersten Schritt in dieser Heiratsgeschichte gethan, so können wir doch nicht leugnen, daß es zu weit gehen hieße, dies mit apodiktischer Gewißheit behaupten zu wollen. Vielmehr müssen wir gestehen, daß es stets schwer halten wird, jemals volles Licht in diese Angelegenheit zu bringen". Jedenfalls ist sicher, daß Metternich den Antrag lange herbeigewünscht und dann wesentlich gefördert hat.

Die Worte Metternichs über die Garantie für die Ruhe des Gewissens seines kaiserlichen Herrn lassen manches errathen. Der Kaiser konnte sich allerdings in seinem Gewissen beunruhigt fühlen,

---

[1]) Archiv für österr. Gesch. 64. Bd. II 499 ff. Die angeführte Stelle S. 510. — Lanfrey (Histoire de Napoléon Ier (Paris 1875) 6, 196) behauptet, der erste Schritt für die Heirat sei von Oesterreich geschehen. La note de Narbonne dont on a contesté l'existence est une pièce sans date ni signature mais qui est evidemment de la fin de nov. 1809. La proposition est faite par Metternich qui ajoute: Cette idée est de moi mais je suis certain que l'empereur y sera favorable (Archiv. des aff. étr.: Autriche 363).

sein Kind einem dem Kirchenbanne verfallenen Gewalthaber zu überantworten, einem Manne, der sich an den heiligsten Rechten der Kirche vergriff, der den hl. Vater von Land und Leuten vertrieben und in schmählicher Gefangenschaft von aller Welt abgeschlossen hielt[1]). Dem österreichischen Kaiser wurde nun wahrscheinlich vorgestellt, wie gerade die neue Heirat sehr leicht ein Mittel zur kirchlichen Aussöhnung Napoleons bieten könne. Diese Vorstellung hätte dann wohl auch bezweckt, ein anderes Bedenken des Kaisers zu mildern, nämlich die vielerlei Zweifel über die Nichtigkeit der ersten Ehe.

Ueber diese Nichtigkeit war man in Wien natürlicherweise gar nicht beruhigt. Am 15. Februar schreibt der französische Gesandte Graf Otto nach Paris, er habe sich gleich nach dem Empfang des am 7. Februar abgeschlossenen Actes (Eheverlöbnis) zu Metternich begeben, der seine große Freude über das Ereignis ausgesprochen, aber auch zugleich bemerkt habe, es sei vor allem unumgänglich notwendig zu wissen, ob die erste Ehe Napoleons wirklich nicht die kirchliche Einsegnung erhalten habe. Die Erklärungen des Gesandten schienen nicht allein Metternich, sondern auch den ganzen Hof derart zu beruhigen, daß Otto nicht einmal nöthig erachtete, die Actenstücke der kirchlichen Gerichte vorzuzeigen; ja er schickte dieselben sogleich wieder nach Paris zurück[2]). Diese Actenstücke waren in den Augen des Gesandten so geartet, daß er es, wie wir später aus seinem eigenen Munde vernehmen werden, für sehr gefährlich hielt, dieselben auszuliefern. Dies Verfahren sollte ihm aber doch große Ungelegenheiten bereiten. Schon am 28. Februar mußte Otto nach Paris melden: „Seit drei Tagen ist der Minister des Auswärtigen in Unterhandlung mit dem Erzbischof von Wien[3]), um seine Bedenken inbetreff der Nichtigkeit der ersten Ehe Sr. Majestät zu heben. Dieser Prälat besteht auf seiner Meinung, daß er die eheliche Einsegnung nicht vollziehen könne, bevor er die Acten eingesehen. . Was sollte es werden, wenn der Prälat andern Grundsätzen folgte

---

[1]) Gerade um diese Zeit erklärte ein Senatsconsult (17. Febr. 1810) u. a.: *L'État de Rome est reuni à l'Empire français* et en fait partie integrante. . Lors de leur exaltation *les papes prêteront serment de ne jamais rien faire contre les quatre propositions de l'Église gallicane.* Correspondance de Napoléon I[er] (Paris 1866) 20, 227 s. [2]) Nach Wertheimer, Archiv für österr. Gesch. aaO. 520. [3]) Graf Sigismund Hohenwart geb. 1730, bis zur Aufhebung des Ordens Jesuit, wurde 1803 Erzbischof von Wien, starb 1820.



als denjenigen, welche die Grundlage für das Urteil unserer Officialität bilden, und sich bemüßigt fände, dasselbe umzustoßen?" Der Gesandte meint dann, eine feindliche Faction beeinfluße den Bischof, der früher ja nichts einzuwenden gehabt, vielleicht habe auch der Nuntius einigen Einfluß ausgeübt. Einen Beweis für das Vorhandensein einer solchen Action sieht Otto darin, „daß mehrere Intriguanten aus einer vorgeblichen Excommunication Sr. Majestät durch den Papst haben Capital schlagen wollen" [1]). Metternich habe ihm aber gesagt, daß weder der Erzbischof noch der Nuntius vorgehabt hätten, von diesem Hindernis zu sprechen, und der Kaiser selbst weise diese Schwierigkeit mit Verachtung (?) zurück. „Der Minister hat mehrere fruchtlose Unterredungen mit dem Erzbischof gehabt, der diese Sache vor sein Tribunal ziehen will. Der Kaiser selbst ist sehr beunruhigt". Metternich habe am 24. Februar ihm, dem Gesandten, erklärt, die Ceremonie werde trotz der Opposition des Erzbischofes stattfinden, aber „am folgenden Tage war Metternich vom Gegentheile überzeugt". Der französische Gesandte spricht im Verlaufe auch wieder von „dieser Cabale, welche die Verwirrung in die Familie des Kaisers trägt" [2]).

Von einer Cabale konnte keine Rede sein, noch weniger davon, daß der Erzbischof als ihr Werkzeug handelte. „Heute, wo wir die Eingaben des Erzbischofs kennen, — so urtheilt Wertheimer — zeigt es sich, daß er nicht als Werkzeug gehandelt, sondern nur zur Beruhigung seines Gewissens die Zeugnisse einsehen wollte" [3]). Der Erzbischof verlangte nämlich zuerst die Beantwortung mehrerer Fragen, über die er vollkommene Beruhigung haben müsse, wenn von ihm verlangt werde, dem zu schließenden Ehebündnisse den kirchlichen Segen zu ertheilen. Unter anderem verlangte der Kirchenfürst zu wissen: „Nach welchen Gesetzen und unter welchen Förmlichkeiten ist seiner Zeit die Verbindung zwischen Napoleon und Josephine Beauharnais abgeschlossen worden? War es blos ein Civilcontract oder hat die Kirche dabei interveniert? Hatte der Civil-Contract, wenn es ein solcher war, eine unauflösliche Verbindung im Auge

---

[1]) Ce qui prouve l'existence de cette action c'est le parti que plusieurs intriguants ont voulu tirer d'une pretendue excommunication de S. M. l'empereur par le pape. [2]) Manche Andeutungen aus dieser wichtigen Depesche hatte schon Wertheimer (aaO. 521) gegeben, vollständig veröffentlichte dieselbe *Imbert de Saint-Amand*. Les beaux jours de l'impératrice Marie-Louise (Paris 1885) p. 130 s. [3]) Archiv aaO. 521.

oder eine solche, die unter gewissen Bedingungen wieder zu trennen war? Wenn blos ein Civil-Contract stattgefunden, wurde derselbe vor der durch den hl. Vater vorgenommenen Krönung erneuert oder bekräftigt? Aus welchem Titel fand die Auflösung des bürgerlichen Ehebandes statt, und unter Beobachtung welchen Vorganges hat die kirchliche Behörde die Nichtigkeit desselben ausgesprochen?" [1]) So geartet waren die Bedenken, welche Metternich am 24. Februar dem französischen Gesandten vorlegen mußte. Freiherr von Helfert macht die zutreffende Bemerkung: „Die Ungeniertheit, die Frivolität, die man französischerseits an den Tag legte, um nur die Bedenken des Wiener Kirchenfürsten in vollständigster Weise zu beseitigen, machen einen peinlichen Eindruck".

Der französische Gesandte erklärte sofort, die Ehe Napoleons „sei ohne alle kirchliche Intervention und als eine unbedingt auflösliche eingegangen worden und später nicht wie manche andere Ehen mit Beobachtung der kirchlichen Form erneuert worden". Mit einer solchen Erklärung konnte sich der Erzbischof natürlich nicht zufrieden geben. Er wandte sich deshalb am 28. Februar in einem eigenhändigen Schreiben direct an Kaiser Franz. Dieses für die Stellung des Erzbischofs charakteristische Schreiben lautet:

„Noch bis diese Stunde habe ich keinen gesetzmäßigen, mich im Gewissen vor Gott, vor der Kirche und vor der Welt sichernden Beweis, daß der erste sogenannte Civil-Ehe-Vertrag zwischen dem Kaiser Napoleon und der Kaiserin Josephine nur eine zeitlich auflösbare und nicht eine lebenslängliche eheliche Verbindung zum Gegenstand, zum Inhalt, zur Bedingnis des Vertrages gehabt habe. Hat dieser Civil-Vertrag ein Wort, eine Aeußerung enthalten, welche dahin deuten kann, daß sich die Contrahenten nicht auf ewig und lebenslänglich zur ehelichen Gesellschaft verbinden wollen, so ist die vorgegebene Ehe ganz sicher von jeher, und so lange sie so bleibt, ungiltig, es mag was immer für eine kirchliche Handlung darüber kommen. Im Gegentheile wenn dieser natürliche oder Civil-Contract eine lebenslängliche unauflösbare Verbindung ausdrückt und sonst kein natürliches oder bürgerliches [2]) Hindernis dabei eintritt, so bleibt er giltig, wird auch von der Kirche insgemein als eine giltige, echte, unauflösbare Ehe anerkannt, ungeachtet keine kirchliche Handlung, kein geistliches Band dazwischen kommt. So erkennt die katholische Kirche die Ehen der Heiden, der Protestanten [3]) usw. als giltige echte Ehen. Dies

[1]) v. Helfert, Marie Louise S. 98 vollständig S. 360. [2]) Viel mehr als das bürgerliche wäre das kirchliche Hindernis hervorzuheben gewesen: nur die Kirche hat das Recht, trennende Ehehindernisse zu statuieren. [3]) Falls keine der auch die Häretiker bindenden kirchlichen trennenden Ehehindernisse vorliegen.

vorausgesetzt, da bis nun mir der Grund der bürgerlichen und geistlichen Behörde in Frankreich, aus welchem sie die Nullität und Ungiltigkeit der Ehe Napoleons erklärt haben, ordentlich, überweisend, authentisch nicht bekannt ist, so bin ich nicht im Stande, die bevorstehende Ehe mit der Erzherzogin Louise einzusegnen, um nicht das hl. Sakrament der Gefahr der Nullität, das Brautpaar in eine gefährliche, wankende, vielen Witzeleien, Klügleren ausgesetzte Lage zu setzen. In Folge dieser meiner Verlegenheit bitte ich Ew. Majestät, daß, wenn das motivierte Urtheil über die Nullität der ersten Ehe nicht vor dem für die Einsegnung bestimmten Tage eintreffen sollte, Allerhöchstdieselbe entweder durch die hohe Kanzlei der auswärtigen Geschäfte oder durch die böhm.-österreichische oder durch die oberste Justiz-Stelle die Versicherung geben lassen: daß die Ungiltigkeit des natürlichen und civilehelichen Vertrages zwischen dem Kaiser Napoleon und der Kaiserin Josephine ordentlich und rechtmäßig sei anerkannt und publiciert worden; so werde ich getroster, sicherer zu Werke gehen, und mich und das Brautpaar keiner Gefahr aussetzen"[1]).

Es war nun an dem französischen Gesandten, bestimmtere authentische Erklärungen zu geben; derselbe kam dadurch in die größte Verlegenheit, da er ja die Acten bereits zurückgesandt hatte. Am 3. März meldet Otto nach Paris: „Heute endlich sind wir von den Bedenken des kirchlichen Commissärs befreit. Sieben lange Tage und einige Nächte wurden auf die Durchstöberung der Collection des Moniteurs und des Bulletin des lois verwandt, um die Nichtigkeit der ersten Ehe Sr. kaiserlichen Majestät darzuthun. Nichts konnte das ängstliche Gewissen des Erzbischofs beruhigen. . Nach vielen Verhandlungen und nach fast gänzlicher Aenderung des Schriftstückes, dessen Unterzeichnung man von mir verlangte, habe ich heute (3. März) eingewilligt, das Schriftstück zu übergeben, aber unter der ausdrücklichen und vom Minister unterzeichneten Bedingung, daß dieses Papier nur dem Erzbischof zur Hebung seiner Scrupel gezeigt werden und in keinem Falle veröffentlicht werden dürfe"[2]).

Dieses Actenstück liegt seinem Wortlaut nach vor. Der Gesandte erklärt die beiden Urteile der Pariser Officialität selbst gesehen und gelesen zu haben. Nach diesen Urteilen sei die Ehe für ungiltig erklärt worden, weil der Abschluß unter Vernachlässigung wesentlicher von der Kirche geforderten Formen geschehen sei. Außerdem sei nach den zur Zeit des Abschlusses geltenden Gesetzen

[1]) Bei Helfert aaO. 361. [2]) Bei *Imbert de Saint-Amand* aaO. 134.

jede Eheschließung auf Grund der beliebigen Auflösbarkeit erfolgt[1]). Was den zweiten Teil dieser Erklärung betrifft, so braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß ein weltliches Gesetz die Auflösbarkeit der Ehe nie zum Princip erheben kann, weil es sich ja hier um eine direct göttliche Anordnung handelt; ferner sind trotz diesem Gesetze damals in Paris sicher nicht alle Ehen als auflösliche abgeschlossen worden, folglich mußte das für die einzelne Ehe erst bewiesen werden. Der erste Teil der Erklärung ist thatsächlich unrichtig. Denn wurde ein kirchliches Urteil angerufen, so konnte man consequenter Weise doch nur das der zweiten Instanz anrufen, und das lautete auf mangelnden Consens und zwar nicht bei der Eingehung der Ehe, sondern bei der Einsegnung durch Cardinal Fesch; der Mangel der Tridentinischen Vorschrift wurde freilich von der ersten Instanz geltend gemacht, aber wiederum nicht für die Eingehung, sondern für die Einsegnung.

Der beabsichtigte Zweck wurde durch dieses diplomatische Kunststück erreicht. Der französische Gesandte fügt seinem obigen Schreiben noch die Worte bei: „Der einzige Grund, der mich zur Annahme dieses Auskunftsmittels bewegen konnte, war die Ueberzeugung, daß der Erzbischof erst nach Einsichtnahme der beiden Urteile einwilligen würde, die Einsegnung vorzunehmen, und es schien mir sehr gefährlich, diese beiden Actenstücke der Caprice eines von zwei emigrierten Priestern beeinflußten Greisen auszuliefern. Nun das Mittel hat Erfolg gehabt .. der Erzbischof ist zufriedengestellt“[2]). Dies war in der That so. Nur verlangte derselbe noch einen

---

[1]) Je soussigné ambassadeur de S. M. l'emp. des Français atteste que j'ai vu et lu les originaux des deux sentences des deux officialités diocésaines de Paris, concernant le mariage entre Leurs Majestés l'empéreur et l'empératrice Joséphine et qu'il resulte de ces actes que conformément aux lois ecclesiastiques catholiques établies dans l'empire français, le dit mariage a été declaré de toute nullité, parce que, lors de la conclusion de ce mariage, on avait négligé les formalités les plus essentielles requises par les lois de l'Église, et, en tout temps, reconnus en France comme necessaires pour la solidité d'un mariage catholique. J'atteste, en outre, que conformément aux lois civiques existantes lors de la conclusion de ce mariage, toute union conjugale était fondée sur le principe qu'elle pouvait être dissoute au gré des contractants. En foi de quoi, j'ai signé la présente déclaration et j'y ai fait apposer le sceau de mes armes. *Imbert de Saint-Amand* l. c. p. 135. Vergl. *M. Capefigue*, L'Europe pendant le consulat et l'empire de Napoléon (Paris 1840) 8, 338 Anm. [2]) *Imbert de Saint-Amand* l. c. p. 135. — Es scheinen übrigens noch andere diplomatische

authentischen mit dem Placet des Kaisers oder mit einer andern authentischen Anerkennung versehenen Auszug. Diesen erhielt er an demselben 3. März mittelst eigenen kaiserlichen Cabinetsschreibens[1]). Schon am 11. März vollzog der Erzbischof die kirchliche Einsegnung in der Augustiner-Kirche, Napoleon war durch Erzherzog Carl (per procurationem) vertreten.

Die kirchliche Feier wurde dann am 2. April in Paris wiederholt, und hier sollte die Frage über die Giltigkeit dieser Ehe noch einmal eine brennende werden. Auf Befehl Napoleons hatten 26 Cardinäle ihre Residenz in Paris nehmen müssen. Von diesen Cardinälen wohnten zwölf dem Civilacte der Eheschließung und der kirchlichen Feier bei, während dreizehn Cardinäle beiden Feierlichkeiten fernblieben trotz der klaren Voraussicht der deswegen über sie hereinbrechenden Leiden. Einer dieser dreizehn hat zwei Jahre später in seiner Verbannung zu Reims die Gründe aufgezeichnet, welche die Cardinäle zu diesem Schritte bewogen hatten. Consalvi erzählt in seinen Memoiren, daß sich einige unter den Cardinälen eifrig auf das Studium der Frage verlegt. Das Resultat war der unzweifelhafte Beweis, daß die Ehesachen der Souveraine ausschließlich vor den hl. Stuhl gehören. . Die Geschichte lieferte dafür Beispiele in jedem Jahrhundert, und man konnte keine finden, die das Gegentheil bewiesen. Dieses Recht (droit) des hl. Stuhles war durch die französische Kirche selbst anerkannt. Um hiefür nur ein Werk anzuführen, so behaupten dies ausdrücklich die Conférences de Paris, welche unter dem wenig romfreundlichen berüchtigten Cardinal Noailles gedruckt wurden. Weiterhin anerkannte dies selbst die Pariser Officialität in ihrem Urtheil ausdrücklich.

Mittel zur Beruhigung des Erzbischofes angewandt worden zu sein. Nach der Darstellung bei Helfert sollen zur Zeit der Eheverhandlungen von Cardinal Consalvi merkwürdige Eröffnungen gemacht worden sein. Diesen Mitteilungen zufolge hätte Pius VII keineswegs, wie französischerseits behauptet wurde, den Cardinal Fesch zu dem heimlichen Vorgange am 1. Dec. 1804 ermächtigt; „vielmehr habe der Papst erst darnach erfahren, wie sehr man ihn getäuscht, sein Vertrauen mißbraucht habe; es hätten zwischen ihm und dem neuen Kaiser lebhafte Auseinandersetzungen stattgefunden“. . Das wäre richtig, wenn auch hinzugefügt worden, daß Fesch allgemeine Vollmachten erhalten. Falsch ist hingegen: „Von der päpstlichen Curie sei die Verbindung Napoleons mit Josephine zu keiner Zeit als eine kirchlich giltige aufgefaßt worden“ (Helfert, Marie Louise S. 100. 98. Aehnlich bei *Bingham*, The Marriages of the Bonapartes 1, 260).

[1]) Helfert aaO. 101.

Der Kaiser ließ dieselbe durch ein Comité von Bischöfen freilich competent erklären. . Aber in Betracht, wie wenig oder nichts diese Competenzerklärung eines unberechtigten Comités zu bedeuten habe, versuchte die Officialität ein weiteres Argument beizufügen. Dieses Argument war falsch. . Es war nicht ganz richtig zu sagen, der Zutritt zum hl. Vater sei verschlossen. . Wenn eine Hinderung bestand, so war dies nur die Schuld der in Frage stehenden Person, d. h. des Kaisers, der dieses Hindernis, wenn es ihm beliebte, hätte entfernen können. . Der älteste der dreizehn Cardinäle, Mattéi erklärte deshalb dem Cardinal Fesch: in der Ueberzeugung, daß die Ehesachen der Souveraine von dem hl. Stuhle abhiengen, könnten mehrere Cardinäle die Sentenz der Pariser Officialität über die Nichtigkeit der Ehe Napoleons mit Josephine nicht als von einer competenten Behörde erflossen ansehen, und deshalb seien sie gezwungen, von der Feier der neuen Ehe sich ferne zu halten. Die gemeinsame Erklärung, welche dann die dreizehn Cardinäle abgaben, kostete fünf Stunden Arbeit, jedes Wort wurde wieder und wieder abgewogen[1]).

Diese letzte Bemerkung Consalvis ist wohl zu berücksichtigen bei der Beurteilung des gemeinsamen Schreibens. Die Cardinäle durften in keiner Weise Napoleon noch mehr reizen, deshalb mußten sie sich zwar der Wahrheit gemäß, aber doch möglichst diplomatisch ausdrücken. Die Cardinäle sagen, sie seien „nur aus dem einzigen Grunde nicht bei jener Feierlichkeit zugegen gewesen, weil der Papst nicht über die Trennung der ersten Ehe entschieden. Sie erklären auch, daß sie nicht die Absicht gehabt, sich zu Richtern aufzuwerfen oder Zweifel über die Giltigkeit der Trennung der ersten Ehe und die Rechtmäßigkeit der zweiten zu verbreiten“ usw. Folgt nun aus dieser Erklärung, was Sehling behauptet: „Rechtlich wäre also das Officialat zuständig gewesen?“[2]) Das folgt weder aus dem strengen Wortlaut noch viel weniger aus dem Verhalten der Cardinäle.

---

[1]) Mémoires du Cardinal Consalvi (2. Ed. Paris 1866) 1, 442—478.
[2]) Zeitschrift für Kirchenrecht 20, 32. Consalvi betont sehr scharf das Recht des Papstes und nennt es sogar ein droit privatif: Cet argument (des Officialats) était faux, et eût-il été fondé, il n'aurait rien prouvé, sinon que l'Officialité reconnaissait la maxime du droit privatif du Saint-Siège, puisqu'elle s'attaquait à l'inexorabilité de ce droit dans le cas présent, en égard à ce qu'on empêchait l'accès près du Pape l. c. p. 443. An einer andern Stelle nennt Consalvi das Verfahren der Pariser Officialität procédure illégale et illégitime 2, 196.



Die Cardinäle sahen ein Recht des Papstes verletzt, wie auch Consalvi ausdrücklich hervorhebt, und deshalb erschienen sie nicht; an diesem Rechte hatte sich die Officialität vergriffen. Trotzdem war es nicht Sache der Cardinäle, sondern Sache des von ihnen getrennten gefangenen Papstes über diese Verletzung zu richten.

Dieses Eintreten für die Rechte ihres Herrn mußten die Cardinäle, wie vorausgesehen, schwer büßen. Die Wut Napoleons war so groß, daß er zuerst drei Cardinäle, dann später nur Consalvi erschießen lassen wollte. Die wirkliche Strafe war noch hart genug. Er beraubte die dreizehn Cardinäle all ihrer Güter, verbannte sie in die verschiedensten Teile Frankreichs und verbot ihnen die Cardinalstracht zu tragen. Daher „schwarze Cardinäle"! War das Verhalten der schwarzen Cardinäle oder das der Hofcreaturen das richtige? Ein nicht weniger berühmter Cardinal als Consalvi, Pacca, der Vertraute Pius' VII, sagt hierüber in seinen Memoiren: „Das Benehmen der dreizehn Cardinäle bedarf nicht der Rechtfertigung, man muß sich nur wundern, daß eine so große Zahl von Cardinälen sich bei der religiösen Feier beteiligen konnte, da sie doch die Vorfälle von 1804 wohl kannten (daß der Papst Josephine gekrönt und sie im feierlichen Consistorium die Gattin Napoleons genannt). Wie konnten also nach der Erklärung eines solchen Papstes die Cardinäle an einer Handlung von solcher Wichtigkeit teilnehmen ohne eine neue Erklärung von Seiten des Papstes? Das Dunkel, in welches man den Cassationsproceß der ersten Ehe eingehüllt hatte, war nicht dazu angethan, sie zu beruhigen, und die Entscheidung einiger Priester, Unterthanen des Kaisers, war sicherlich nicht imstande, einer feierlichen Erklärung des obersten Hirten der Kirche das Gleichgewicht zu halten oder sie gar aufzuheben" [1]).

Am 20. März des folgenden Jahres 1811 wurde dem französischen Gewalthaber der ersehnte Thronerbe „der König von Rom" geboren. Zehn Jahre später am 22. Juli 1821 vernahm dieser König von Rom als Herzog von Reichstadt in der Verbannung den Tod des in der Verbannung auf fernem Eilande einsam und verlassen gestorbenen Vaters; eilf Jahre später am 22. Juli 1832 sank der Herzog von Reichstadt mit unheilbarem Siechthum geschlagen in der Blüthe der Jahre im Alter von 21 Jahren ins Grab.

---

[1]) *Pacca,* Memorie Storiche (Orvieto 1843) 2, 134 s.

Die römischen Statthalter von Syrien und Judäa zur Zeit Christi und der Apostel.

Von Prof. Dr. **Heinrich Kellner.**

Zweiter Artikel.

Die kaiserlichen Procuratoren von Judäa.

In unserem ersten Artikel, der von den Proconsuln und Legaten Syriens handelte, waren es besonders die Fragen, ob M. Lollius und C. Marius Censorinus in der Reihe dieser Beamten mitzuzählen seien oder nicht, ob Quirinius zweimal Legat von Syrien gewesen oder nur einmal, und wie lange Varus dieses Amt bekleidete, diese Fragen, die unter den Gelehrten noch strittig sind, waren es, die uns vornehmlich beschäftigten und für deren Entscheidung wir den richtigen Standpunkt zu gewinnen suchten und hoffentlich auch gewonnen haben.

In Betreff der Procuratoren von Judäa gibt es der strittigen Fragen wenige. Ueber ihre Anzahl und Aufeinanderfolge existiert kaum eine Unsicherheit, da ihre ganze Reihe durch Josephus uns lückenlos überliefert ist. Dennoch aber ist es angezeigt, ihnen eine Untersuchung zu widmen und das ganze zu Gebote stehende Material noch einmal durchzuarbeiten. Abgesehen von einzelnen zu machenden Nachträgen bedarf nämlich die Chronologie derselben vom J. 50 n. Chr. an wesentlicher Verbesserungen, indem vor allem der schon in der Einleitung des vorigen Artikels hervorgehobene Grundsatz des römischen Verwaltungsrechtes zur Geltung zu bringen ist, wonach die Procuratoren nur persönliche Mandatare des Kaisers waren, die er in seiner Eigenschaft als alleiniger und wahrer Proconsul

sämmtlicher kaiserlichen Provinzen anstellte, um diese Provinzen in seinem Namen zu regieren, und deren Befugnisse mit dem Augenblicke seines Todes von selbst erloschen.

Dieser Rechtsgrundsatz, ein Resultat neuerer archäologischer Forschungen, der aus dem Wesen des augusteischen Principats, wie es Mommsen Röm. Staatsrecht II 723—40 so lichtvoll entwickelt hat, nothwendig folgt, ist den Theologen, die sich mit vorwürfigem Gegenstande beschäftigt haben, bisher gänzlich unbekannt geblieben und darum entbehren auch ihre auf diese Beamten bezüglichen Angaben und die gesammte Darstellung der Geschichte der Apostelzeit, soweit sie davon abhängt, in wichtigen Stücken des gesunden historisch-kritischen Fundamentes und sind irrig und unhaltbar geblieben. Ohne ein wenig Kenntnis des römischen Staatsrechtes ist es eben unmöglich, die Geschichte der apostolischen Zeit richtig darzustellen.

Nun zur Sache selbst!

Wie die senatorischen Provinzen theils gewesene Consuln theils ehemalige Prätoren zu Statthaltern erhielten je nach dem Grade ihrer Wichtigkeit, so gab es seit Augustus auch zwei Classen von kaiserlichen Provinzen. Die Provinzen ersten Ranges wurden legatis Augusti proconsulari potestate anvertraut, die Provinzen von geringerer Wichtigkeit erhielten dagegen nur Procuratoren als Statthalter, von welchen sie im Namen und Auftrage des Kaisers regiert wurden.

Es gab nämlich Theile des römischen Gebietes, in welchen entweder die Beschaffenheit des Bodens, wie in den Alpen, oder der Culturzustand der Bewohner, wie in Thracien und Mauretanien, oder endlich der starrsinnige und unbotmäßige Charakter derselben, wie in Aegypten, wo sich auch ganz besondere, nicht assimilierbare Religionsformen vorfanden, die Einführung des römischen Rechtes und der Provincialeinrichtungen gar nicht oder wenigstens zur Zeit noch nicht gestattete. Diese wurden zunächst wie Domänen bewirtschaftet und nicht unter Magistrate, sondern unter unmittelbar vom Kaiser ernannte und nur ihm persönlich verantwortliche Verwalter gestellt, welche Procuratoren hießen. Der Name paßt zu der Stellung und ist derselbe mit dem der Verwalter reicher Privatleute. Zu den procuratorischen Provinzen gehörte auch Judäa. Die Procuratoren von Judäa waren als Provincialstatthalter Procuratoren ersten Ranges, nicht bloße Finanzbeamte, sondern procuratores et praesides, welche die höchste Gerichtsbarkeit, das jus gladii, Recht

über Leben und Tod der Unterthanen besaßen[1]). Sie unterschieden sich von den Legaten nur dadurch, daß sie keine Armee commandierten; so blieb denn auch in unserem Falle das Commando über die Provincialarmee von Syrien in der Hand des Legaten concentriert.

Während Josephus von den Legaten Syriens nachweislich einige übergeht, hat er die Procuratoren Judäas aus nahe liegenden Gründen sämmtlich namhaft gemacht, leider, wie zu erwarten, meistens ohne genaue Angabe der Zeit ihrer Amtsführung, so daß wir allem Anschein nach die ganze Reihe derselben in vollständiger Aufeinanderfolge kennen, aber nicht immer die Zeit ihres Antrittes und Abganges anzugeben vermögen.

Bei der Umwandlung des Königreichs Judäa in eine römische Provinz zweiten Ranges wurde wahrscheinlich auch Samaria eine solche und erhielt von Judäa getrennt eigene Procuratoren, von denen wir freilich bis jetzt nur einen einzigen mit Namen kennen, den Antonius Felix. Als erster Procurator von Judäa aber wurde von Augustus gesendet

1) Coponius, ein römischer Ritter. Er langte gleichzeitig mit Quirinius, also 759 u. c., 6 n. Chr. an und hatte sein Amt wahrscheinlich nicht länger als zwei oder drei Jahre inne. Außer der kurzen Notiz bei Josephus (Ant. 18, 1, 1) ist keine Nachricht mehr über ihn vorhanden. Denn mit dem Ant. 14, 8, 5 vorkommenden L. Coponius aus der tribus Collina wird er wohl nicht dieselbe Person sein.

2) Marius Ambivius, nur bei *Jos.* Ant. 18, 2, 2 erwähnt, sonst nicht bekannt.

3) Annius Rufus amtierte als Procurator von Judäa zur Zeit, als Augustus starb, also bis Sept. 767 u. c., 14 n. Chr. *Jos.* Ant. 18, 2, 3. Er bekleidete, bevor er dieses Amt erhielt, eine hohe Officierstelle in der Provinzialarmee von Syrien. *Jos.* Bell. jud. 2, 5, 2. Ebenso sein Nachfolger.

Der Kaiser Tiberius hatte den ausgesprochenen Grundsatz, die Beamten, welchen die Regierung der Provinzen anvertraut war, und die höchsten Officiere so selten wie möglich wechseln zu lassen. *Tac.* Ann. 1, 80. Daher gab es während der langen Regierung des Tiberius in Judäa nur zwei Procuratoren, nämlich:

4) Valerius Gratus, der vorher Officier gewesen war, hatte diese Stellung elf Jahre inne. Er verwaltete sein Amt etwa von Ende 767 bis Ende 779 u. c., 14—26 n. Chr. und setzte

[1]) Marquardt, Röm. Staatsverw. I², 552 u. 555 - 57.

während dieser Zeit den Hohenpriester Annas oder Ananus I ab und Kaiphas an dessen Stelle. *Jos.* Ant. 18, 2, 2.

5) **Pontius Pilatus** 780 bis Anfang 790 = 27—37[1]). Als die palästinensischen Truppen in die Winterquartiere zurückkehrten[2]), ließ er sie ihre Feldzeichen mit den darauf befindlichen Bildern des Kaisers voran in die Stadt Jerusalem tragen, was bis dahin nicht geschehen war; jedoch auf die demüthigen Bitten der Juden hin ließ er sie wieder entfernen. Dagegen gab er ihren Launen nicht nach, als es sich um den Bau einer Leitung handelte, welche die Stadt mit Wasser versorgen sollte. Als die Juden sich erkühnten, den Bau zu stören, ließ er scharf auf sie einhauen und viele töten. Auf ein anderes grausames Einschreiten gegen galiläische Juden bei Gelegenheit eines Opfers wird Luc. 13, 1 ff. angespielt leider ohne Angabe des Ortes und der Zeit. Josephus erwähnt dieser Grausamkeit nicht, wohl aber eine andere ähnlicher Art, die ihn endlich um seine Stelle brachte. Ein Schwindler regte nämlich gegen Ende von Pilatus Amtszeit das Volk in Samaria durch die Vorspiegelung auf, er wolle ihm auf dem Berge Garizim die hl. Gefäße zeigen, die Moses dort vergraben habe. Als sich Leute in Masse dazu einfanden, ließ Pilatus den Berg und seine Zugänge durch Militär umstellen. Eine Menge Leute wurde dabei ohne Mitleid niedergehauen, andere gefangen genommen und die Vornehmsten darunter hingerichtet. Der Provinziallandtag (ἡ βουλή) von Samaria verklagte ihn wegen dieser Grausamkeit beim Statthalter Vitellius, der ihn zur Verantwortung nach Rom schickte. Als er dort ankam, war Tiberius bereits gestorben[3]). Unter Pilatus wurde Jesus Christus gekreuzigt. Aber die betreffende Stelle bei Josephus ist ein Einschiebsel eines christlichen Abschreibers[4]). Pilatus' Name findet sich auch bei Tacitus (Ann. 15, 44). Die provisorische Verwaltung von Judäa vertraute Vitellius, da nur der Kaiser neue Procuratoren ernennen konnte, bis zur Ankunft eines solchen seinem Freunde **Marcellus** an. *Jos.* l. c.

---

[1]) *Jos.* Ant. 18, 2, 2—4, 2. An der letzteren Stelle wird gesagt, daß er sein Amt 10 Jahre inne gehabt. [2]) Ib. 3, 1. [3]) Deshalb muß die Absetzung des Pilatus Anfang 37 geschehen sein, da Tiberius im März 37 starb. Das gleich darauf 4, 3 erwähnte Paschafest war das des Jahres 37. Später 5, 3 erwähnt Josephus dasselbe Paschafest noch einmal, ohne zu sagen, daß es dasselbe mit dem vorher erwähnten sei. Diese nachlässige Ausdrucksweise könnte zu der Meinung verleiten, das 4, 3 erwähnte Paschafest sei das des Jahres 36. [4]) Am besten führt den Beweis dafür **Schürer**, Neutest. Zeitgesch. S. 286—289.

Bei seiner Anwesenheit in Jerusalem, Ostern 37 n. Chr., bald nach dem Abgange des Pilatus, setzte Vitellius den Hohenpriester Kaiphas ab, der später durch Selbstmord endete, und übertrug das Amt dem Jonathan. Dieser dankte jedoch nach kurzer Zeit ab und sein Bruder Theophilus wurde Hoherpriester. *Jos.* Ant. 18, 4, 4 u. 5, 3.

Nach Pontius Pilatus, bezw. Marcellus macht Josephus keinen Procurator von Judäa namhaft bis auf Cuspius Fadus. Es ist klar, daß der Kaiser für die Verwaltung des Landes definitive Vorsorge traf, aber wen die Provinz als Procurator bekam, sagt Josephus nicht; mithin ist zu vermuthen, daß Marcellus bestätigt wurde und bis 41 n. Chr. blieb.

Herodes Agrippa I bekam nämlich von Caligula zwar schon im Sommer 37 die Tetrarchie des Philippus und den Königstitel, aber nicht die Königswürde über Judäa. Diese erhielt er nach Josephus erst durch Claudius i. J. 41 und von da an bedurfte es allerdings eines Procurators für Judäa nicht mehr. Wie es aber von 37—41 gehalten wurde, erhellt aus der Darstellung des Josephus nicht. Das Natürlichste und Wahrscheinlichste dürfte sein anzunehmen, daß der von Vitellius provisorisch beauftragte Marcellus vom Kaiser bestätigt wurde und die Verwaltung führte, bis Judäa an Agrippa fiel. War ersteres nicht der Fall, so muß Caligula für die Zeit von 37 — 41 eine andere Persönlichkeit zum Procurator bestimmt haben, deren Namen Josephus nicht mittheilt.

Zum Commandanten der in Judäa stehenden Truppenabtheilung ernannte Caligula i. J. 37 gleichzeitig mit Agrippas Erhebung den Marullus. *Jos.* Ant. 18, 6, 10. Ein Qu. Junius Marullus wurde i. J. 815 u. c., 62 n. Chr. consul substitutus, cf. *Tac.* 14, 48, und müßte, falls er derselbe mit dem hier gemeinten sein sollte, damals also etwa die Stelle eines praefectus legionis bekleidet haben. Ein C. Eggius Marullus, gewesener Prätor, kommt auf einer Inschrift aus der Zeit des Claudius vor[1]).

In den folgenden Jahren wurde ein großer Theil des Reiches und auch Judäa von Theuerung und Hungersnoth betroffen, indem mehrere Jahre hindurch anhaltende Dürre Mißwachs und Fehlernten herbeiführte[2]).

[1]) S. meine Abhandlung im „Katholik" 1888 I 374. [2]) Unter den Profanschriftstellern spricht Sueton von assiduae sterilitates und Dio Cassius setzt den Beginn der Theuerung für die Hauptstadt ins Jahr 42. Josephus erwähnt sie Ant. 20, 5, 2.



6) Cuspius Fadus. Nach Agrippas I Tode, 29. Jan. 44 wurde Judäa wieder in unmittelbar römische Verwaltung genommen und im Frühjahr 44 Cuspius Fadus zum Procurator bestellt ungefähr um dieselbe Zeit, als Cassius Longinus Legat über Syrien wurde. Ein von Josephus, Ant. 20, 1, 2, aufbewahrtes Rescript des Claudius, das an ihn gerichtet ist, trägt das Datum 28. Juni 45 n. Chr. Er muß sein Amt rund 2 Jahre innegehabt haben (44—46). Unter ihm soll nach den Berichten des Josephus ein gewisser Theodas oder Theudas als falscher Prophet aufgetreten sein, der mit seinen sämmtlichen Anhängern am Jordan niedergehauen wurde[1]). Nach den Angaben, die Gamaliel in seiner Act. 5, 37 aufbewahrten Rede macht, müßte Theodas jedoch bedeutend früher aufgetreten sein als zwischen 44 u. 46. Gamaliel setzt nämlich sein Auftreten noch vor das des Judas Galiläus, der nach *Jos.* Ant. 20, 5, 2 zu der Zeit auftrat, als Quirinius den Census abhielt, also um 759 oder 760 u. c., = 6 n. Chr. Hiebei ist zweierlei denkbar, entweder haben wir es bei Josephus mit einem chronologischen Irrthum oder bei Gamaliel, der kein Historiker war, mit einem Gedächtnisfehler zu thun, der dadurch veranlaßt sein könnte, daß nach Josephus' Bericht die Kinder jenes Judas Galiläus erst infolge des Auftretens des Theodas hingerichtet wurden unter dem folgenden Landpfleger, Tib. Alexander. Ant. 20, 5, 2. Fadus fand bei seiner Ankunft die Juden in Peräa in blutiger Fehde mit den heidnischen Philadelphensern, schaffte alsbald Ruhe und reinigte das Land von Räubern.

7) Tiberius Julius Alexander stammte aus einer sehr angesehenen und einflußreichen jüdischen Familie Alexandriens. Sein Vater nämlich, Alexander Lysimachus, der Bruder des berühmten Gelehrten Philo, war seiner Zeit in Alexandrien einer der höchsten Steuerbeamten des Reiches, indem er die Stelle des Alabarchen[2]) bekleidete. Josephus rühmt seine Frömmigkeit und erwähnt ihn mehrmals in seinen Schriften[3]). Von seinen Kindern macht er noch den Marcus namhaft, welcher eine Prinzessin von königlichem Geblüt zur Frau hatte, die Schwester König Agrippas I, dem Lysimachus in seinen Nöthen Geld vorgestreckt hatte. Mehr wissen wir inbetreff seines anderen Sohnes, des oben genannten Procurators. Er fiel vom Judenthume ab, was sicher mit dazu beitrug, seine Laufbahn

---

[1]) *Jos.* Ant. 20, 5, 1. [2]) Wahrscheinlich entstanden aus Arabarches.
[3]) *Jos.* Ant. 18, 8, 1; cf. 6, 3; 19. 5, 1; 20, 5, 2; Bell. jud. 2, 11, 6 u. 7. Dazu *Tac.* Ann. 15, 28; Hist. 1, 11; 2, 74. *Sueton.* Vesp. 6.

zu einer glänzenden zu machen. Er erlangte nämlich nicht nur das römische Bürgerrecht unter Tiberius und nahm davon den Gentilnamen Julius an, sondern er schwang sich auch zur Ritterwürde und zu hohen Ehrenstellen empor. Zunächst wurde er Procurator der Provinz Judäa von 46—48 n. Chr., später i. J. 63 Generalstabschef des Corbulo im Krieg gegen die Parther und i. J. 66 vor der mißlungenen Expedition des Cestius Gallus zum Vicekönig von Aegypten ernannt. In dieser Stellung ergriff er sofort Partei für Vespasian und nahm am 1. Juli 69 zu Alexandrien seine Truppen eidlich für Vespasian in Pflicht, was von solchem Erfolg war, daß dieser Kaiser seine Regierungsjahre vom genannten Tag an datierte. Vespasian blieb einige Zeit bei ihm in Alexandrien und als er seinem Sohn Titus den Oberbefehl in Judäa übertrug, setzte er ihm 70 n. Chr. den Tiberius Alexander als obersten Kriegsrath zur Seite, als technischen Leiter des ganzen Feldzuges; *πάντων τῶν στρατευμάτων ἐπάρχων* ist der Titel, den ihm Josephus in dieser Eigenschaft beilegt[1]). Er erhielt nach Beendigung des Krieges wahrscheinlich die ornamenta triumphalia und eine Statue auf dem Forum. Er scheint auch der Alexander zu sein, dem die pseudoaristotelische Schrift *περὶ κοσμοῦ*[2]) gewidmet ist, die nach Mommsens Ansicht einen alexandrinischen Juden zum Verfasser hat. Weiteres erfahren wir inbetreff seiner nicht; nur glaubt Rénier noch in Julius Alexander, dem Legaten Trajans[3]), einen Sohn und in Julianus Alexander, dem consul suff. des Jahres 117 n. Chr. einen Enkel unseres Tiberius Alexander wiederzuerkennen.

---

[1]) *Jos.* Bell. jud. 6, 4, 3. S. dazu *Rénier*, Conseil de guerre tenu par Titus, in Mémoires de l'académie des inscr. etc. 26 (1867) 294 ss. Rénier sieht obigen Titel für gleichbedeutend mit praefectus praetorio an, den schon Sejanus führte. Dazu Mommsen, Röm. Gesch. V, 494 527 566. [2]) Sie ist ediert von Didot, *Arist.* opp. III 627—642; separat von Kappius Altenburgi 1792. Sie ist eine kleine Erd- und Weltbeschreibung von monotheistischem Standpunkt mit apologetischer Tendenz. Cap. 2 handelt von Himmel und der Luft, 3 von Meer, Festland und Inseln, 4 von Wetter und Wind, 5 von den Elementen, 6 von der Ursache der Welt, Gott, der im Himmel wohnt, sie erhält und in Bewegung setzt. Der angeredete Alexander wird *ἡγεμὼν ἄριστος* betitelt. Derjenige Alexander, der in der armenisch erhaltenen Schrift des *Philo* de animalibus erwähnt wird, ist ex fratre [scil. Lysimacho] nepos bezeichnet und dürfte der Sohn des eben genannten sein. S. *Aucher*, Philonis Judaei sermones tres (Venetiis 1823) pag. 123. [3]) *Dio Cassius* 68, 30.

Von Tiberius Alexanders Thätigkeit in der Verwaltung des Königreichs Aegypten gibt Zeugnis eine umfangreiche und detaillierte Bekanntmachung vom 12. Epiphi (23. Sept.) des J. 68 n. Chr., wodurch er die Erhebung der Steuern und Zölle in der zu Aegypten gehörenden großen Oase regelte. Sie wurde 1818 entdeckt von Caillaud und ist seitdem mehrfach abgedruckt[1]).

Nicht die unwichtigste Seite seines Charakters ist aber für uns sein religiöser Standpunkt. Derselbe ist genugsam dadurch gekennzeichnet, daß Alexander nicht blos Heide, sondern Apostat vom Judenthum war. Infolge dessen mußte er eine den eifrigen Juden sehr verhaßte Persönlichkeit sein und auch der sonst nicht zelotische Josephus hat für die Schilderung der Wirksamkeit dieses gewiß bedeutenden Mannes in Judäa keine Zeile übrig, sondern nur Raum für einen versteckten Tadel seiner Irreligiösität. Tiberius Alexander war gewiß nicht der Mann dazu, den Aspirationen der pharisäischen Juden Vorschub zu leisten und ihre Geschäfte den Christen gegenüber zu besorgen. Wir werden daher sicher nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, daß die letzteren in den wenigen Jahren seiner Verwaltung keine Verfolgungen zu leiden hatten.

8. Ventidius Cumanus kam im achten Jahre des Claudius, also 48 n. Chr., 801 u. c. als Verwalter in die Provinz Judäa, wenn man die Verbindung, in welche Josephus betreffenden Orts[2]) seine Ernennung mit dem Tode des Herodes von Chalkis, des Bruders Agrippas, setzt, als Gleichzeitigkeit auffassen darf. Er war Procurator über Judäa und Galiläa, während Samaria damals einen eigenen Procurator in der Person des Antonius Felix hatte. Cumanus verblieb bis 52 n. Chr., 805 u. c. im Amte. Seine Verwaltung war für Judäa nicht ersprießlich. Denn er verstand es nicht, Manneszucht unter den Soldaten und Ordnung im Lande zu erhalten. Bei einem Osterfeste verhöhnte ein Soldat der Wache, die zur Erhaltung der Ordnung aufgestellt war, die anwesenden Festbesucher durch eine unanständige Geberde. Dadurch entstand eine Rauferei, welche, durch die hastigen und ungeschickten Maßnahmen des Cumanus verschlimmert, ein ungeheures Gedränge unter den im Tempel und in den Vorhöfen zahlreich anwesenden Menschenmassen hervorbrachte, bei welchem Tausende zu Tode kamen.

[1]) ZW. im Rhein. Museum für Philol. II 146—153. [2]) *Jos.* Ant. 20, 5, 2.

Bald darauf wurde ein kaiserlicher Bediensteter, Namens Stephanus, in der Nähe Jerusalems durch Räuber überfallen und ausgeraubt. Die zu ihrer Verfolgung ausgeschickten römischen Soldaten aber plünderten die Wohnungen der jüdischen Landleute und einer zerbrach bei einer solchen Gelegenheit die Gesetzestafeln Moses'. Neue Tumulte waren die Folge.

Zuletzt wäre durch die schuldbare Nachlässigkeit und Habgier der Procuratoren beinahe ein förmlicher Krieg zwischen den verschiedenen Volksstämmen des Landes, den Samaritanern und Juden, ausgebrochen. Diese groben Pflichtwidrigkeiten kosteten aber nur dem einen Schuldigen, dem Cumanus, sein Amt. Er und sein Tribun Celer wurden nach Rom zur Verantwortung geschickt, und zwar vor dem Osterfeste[1]) des Jahres 52 n. Chr. Dasselbe geschah mit den Hohenpriestern Jonathan und Ananias, sowie mit dessen Sohn Ananus und anderen vornehmen Juden. So war zu Ostern die Ruhe im Lande wieder hergestellt, wovon sich Quadratus selbst durch einen Besuch in Jerusalem überzeugte.

In Rom wurde nun eine strenge Untersuchung angestellt, wobei den Juden die Fürsprache des eben anwesenden Königs Agrippa II zustatten kam. Cumanus wurde seines Amtes verlustig erklärt und in die Verbannung geschickt, drei der vornehmsten Samariter hingerichtet und der Tribun Celer den Juden zu schimpflicher Hinrichtung ausgeliefert. Darnach ernannte der Kaiser den Felix, den Bruder des Pallas zum Procurator über Judäa, Samaria und Peräa[2]).

Machen wir uns nun zuerst mit der Person des eben Genannten bekannt, um dann über die amtlichen Beziehungen der beiden Genannten sowie über die Ereignisse in der Provinz und deren Ausgang näher zu berichten.

9. Claudius Antonius Felix war ein Bruder des Pallas, des unter Claudius' Regierung eine Zeit lang allmächtigen Günstlings und, wie die böse Welt sagte, Buhlen der Agrippina, der dritten Frau dieses Kaisers, der Mutter des Nero. Seine Stellung war etwa die eines Hausministers der kaiserlichen Familie. Obwohl seinem Stande nach nur Freigelassener, wußte er sich den Rang und die Amtsinsignien eines Prätors von Claudius auszuwirken[3])

---

[1]) *Jos.* Bell. jud. 2, 12, 6. Die Jahreszahl 52 dagegen ergibt sich aus *Tac.* Ann. 12, 54. [2]) So Josephus, l. c. 8. Etwas weiter unten 2, 13, 2 behauptet er freilich, Nero habe den Felix eingesetzt. [3]) *Tac.* Ann. 12, 53.

und benützte seine Stellung, um sich ein ungeheueres Vermögen zu erwerben; sein Einfluß war ohne Grenzen.

Sein Bruder Felix, ebenfalls Freigelassener des Claudius, hatte die militärische Laufbahn eingeschlagen und nach und nach die höheren Officierstellen in der herkömmlichen Weise durchlaufen[1]), wahrscheinlich in der Provincialarmee von Syrien; denn dort begegnen wir ihm bei Tacitus zuerst. Nachher war er in den Civildienst übergegangen; denn Tacitus führt ihn uns, wo er seiner zuerst erwähnt, als Procurator von Samaria vor. Dies war er nach Tacitus zu derselben Zeit, als Ventidius Cumanus das Amt eines Procurators von Galiläa bekleidete[2]). Man wird annehmen müssen, daß letzterer auch Judäa als Procurator verwaltete. Denn Josephus sagt das ausdrücklich, während Tacitus nicht davon spricht. Letzterer hatte übrigens an den betreffenden Stellen auch keinen Grund, das hinzuzufügen, da er zunächst nur von den Streitigkeiten zwischen Galiläern und Samaritanern zu reden hatte.

Auch sonst stimmt die Darstellung der Verhältnisse bei Josephus nicht ganz mit der bei Tacitus überein, ohne daß diese beiden Berichterstatter sich aber eigentlich widersprächen. Josephus nämlich sagt nichts davon, daß Felix, der nachher Procurator von Judäa wurde, vorher schon Procurator von Samaria gewesen sei, sondern drückt sich nur immer so aus, als wenn er nie etwas anderes als Procurator von Judäa gewesen wäre. Man könnte es sich in diesem Falle nicht erklären, wie er mit Cumanus in Conflict hätte kommen können, da er dann ja sein Nachfolger gewesen sein müßte. Es ist dies mithin ein Mangel in der Berichterstattung bei Josephus. Tacitus umgekehrt erwähnt seiner Eigenschaft als Procurator von Judäa nicht, indem er betreffenden Orts in den Annalen sich überhaupt nicht mehr weiter mit ihm befaßt. Dagegen spricht er Hist. 5, 9 von ihm als von einem Statthalter von Judäa. Es ist klar, des Tacitus Bericht enthält eine Notiz mehr und ist somit genauer als der des Josephus, der jedenfalls lückenhaft und unklar genannt werden muß. Die Sachlage war also diese: Felix war zuerst Procurator der Landschaft Samaria, später nach der Absetzung des Cumanus wurde er Procurator des viel wichtigeren Judäa. Zwar hören wir sonst nirgends, daß Samaria eigene Procuratoren gehabt habe, in diesem Falle und zu dieser Zeit aber hatte es einen solchen.

---

[1]) *Sueton.* Claudius 28: Felicem, quem cohortibus et alis provinciaeque Judaeae praeposuit. [2]) *Tac.* Ann. 12, 54.



Das dürfen wir dem Tacitus wohl glauben. Also Felix war vor dem Jahre 52, wie lange wird nicht gesagt, Procurator der Landschaft Samaria gewesen.

Als solcher war er mitschuldig an den Unordnungen, die damals in der Provinz Syrien vorfielen. Infolge der Spannung, die zwischen den Samaritern und den Juden bestand, wurden nämlich galiläische Juden, die zum Feste nach Jerusalem pilgerten, auf samaritanischem Gebiet beraubt und erschlagen[1]). Dadurch kam es zu blutigen Feindseligkeiten zwischen diesen beiden Nachbarstämmen, die immer heftiger wurden und an welchen auch die eigentlichen Juden von Judäa aus theilnahmen. Die Streitenden lieferten einander förmliche Treffen. Die beiden Procuratoren aber sahen dem ruhig zu, weil sie dabei Gelegenheit fanden, Beute zu machen. Endlich wurde die Sache zu arg, auch römische Soldaten wurden von den Juden getödtet (caesi milites) und ein Krieg drohte im J. 52 n. Chr. sich über den Süden der Provinz Syrien zu verbreiten. Da sah sich endlich der Legat Ummidius Quadratus als oberste militärische Behörde des ganzen Landes genöthigt, herbeizukommen und die Ordnung wiederherzustellen. Strenges Gericht wurde über die Betheiligten gehalten und namentlich die Juden wurden hart bestraft.

Aber auch das Verhalten der beiden Procuratoren fand der Legat tadelnswert und berichtete darüber nach Rom. Infolge dessen gab der Kaiser ihm Vollmacht, eine Untersuchung gegen sie zu halten[2]), was er aus sich nicht durfte, da diese Beamten nicht unter seiner Jurisdiction standen. Quadratus verfuhr aber parteiisch und schwach. Er ließ Felix, der am kaiserlichen Hofe einen einflußreichen Beschützer an seinem Bruder, dem allmächtigen Hausminister Pallas, hatte, frei mit den Richtern verkehren, was die Zeugen und Ankläger einschüchterte; Cumanus dagegen wurde strafbar befunden und nach Rom geschickt. Dort wurde das Urtheil bestätigt und der Schuldige mit dem Exil bestraft i. J. 52 n. Chr.

Felix blieb nicht blos ungestraft, sondern erhielt nun an Stelle des abgesetzten Cumanus sogar die Procuratur über Judäa i. J. 52 n. Chr. Dieses Amt verwaltete er für den Rest der Regierungszeit des Claudius, mit welchem er sich sogar durch seine Heirat mit Drusilla verschwägerte[3]). Claudius starb am 13. Oct. 54 und damit war das Ende von Felix' Amtszeit von selbst gegeben. Er

---

[1]) *Jos.* Ant. 20, 6. — *Tac.* Ann. 12, 54. [2]) Jus statuendi etiam de procuratoribus, *Tac.* l. c. [3]) *Tac.* Hist. 5, 9.

mußte ohne Förmlichkeiten abtreten, wenn seine Vollmachten nicht von dem Nachfolger Nero verlängert wurden; denn die Procuratoren waren keine Magistrate, sondern nur persönliche Mandatare des Kaisers, und mit dem Tode des Auftraggebers erlosch ihre Vollmacht von selbst[1]).

Felix' Vollmachten wären auch wohl von Nero erneuert worden, wenn am Hofe die alten Machtverhältnisse fortgedauert und Agrippina mit ihrem Günstling und Buhlen Pallas die Zügel der Regierung in die Hände bekommen hätte, wie sie wünschten und versuchten. Aber schon vor der Bestattung des Claudius hatte zwischen den Hofcoterien der Kampf um den bestimmenden Einfluß begonnen, wobei Seneca und Burrus die Oberhand gewannen[2]). Agrippina wurde äußerlich mit Rücksicht behandelt, jedoch alles Einflusses beraubt, ihren Günstling Pallas aber ereilte sehr bald das Verhängnis.

Er hatte sich dem Nero schon vor dessen Thronbesteigung durch finsteres und anmaßendes Wesen verhaßt gemacht[3]) und wurde im Laufe des Jahres 55 der Aemter entsetzt, die er unter Claudius bekleidet hatte[4]). Das genaue Datum seiner Absetzung ergibt sich aus dem Umstande, daß der volle Sturz des Pallas vor der Ermordung des Britannicus eintrat. Diesen seinen vierzehnjährigen Stiefbruder ließ Nero am 16. Dec. 55 vergiften[5]). Wie es bei gestürzten Größen zu gehen pflegt, so geschah es auch bei Pallas, sein Sturz war das Zeichen zu weiteren Nachstellungen und Verfolgungen: Ein berüchtigter Mensch, Namens Pätus, klagte ihn bei Nero an, sich mit Burrus zu dessen Sturze verschworen zu haben. Die Anklage stellte sich bald als unbegründete Verleumdung heraus. Aber es scheint, Nero hätte es lieber gesehen, wenn Pallas schuldig gefunden worden wäre; seine Schuldlosigkeit war ihm nicht erwünscht[6]), der Hochmuth, den Pallas bei dieser Gelegenheit an den Tag legte, schadete ihm noch mehr und er kam nie wieder bei Hofe zu Gnaden. Auch diese Anklage setzt Tacitus noch in das Jahr 55 n. Chr. Nero ließ ihn schließlich, wenn auch erst nach längerer Zeit, 62 n. Chr.[7]), vergiften, weil er nach seinen Schätzen lüstern war.

---

[1]) Mommsen, Staatsrecht II 236—248. Hirschfeld, Unters. I 268. [2]) *Tac.* Ann. 12, 2 3 5. [3]) Ibid. [4]) *Tac.* Ann. 13, 14; vgl. mit 6 u. 25. [5]) *Clinton*, Fasti Rom. I 38. *Sueton.* Claud. 27. *Tac.* Ann. 13, 16 u. 17. [6]) Nec tam grata Pallantis innocentia quam gravis superbia fuit. *Tac.* Ann. 13, 23. [7]) Ib. 14, 65.

Kehren wir zu Felix zurück, so waren die angeführten Umstände nicht danach angethan, daß er auf eine Verlängerung seines Amtes durch Nero rechnen konnte. Das geht aus dem hervor, was Josephus inbetreff des Mannes weiter erzählt. Als der Nachfolger des abgetretenen Felix, Porcius Festus, an Ort und Stelle ankam, begaben sich sofort die vornehmsten Juden aus Cäsarea nach Rom, um den Felix zu verklagen, und dieser würde jedenfalls für die den Juden zugefügten Ungerechtigkeiten bestraft worden sein, wenn nicht Nero durch die Bitten des Pallas, der damals noch seine hohe Ehrenstelle inne hatte, zur Milde gestimmt worden wäre[1]). So ging Felix also wieder straflos aus; die Ankläger waren etwas zu früh gekommen.

In der Lage, seinem Bruder in der angegebenen Weise helfen zu können, befand sich Pallas nur noch in der kurzen Zeit vom Tode Claudius' bis etwa Mitte 55; denn im December 55 war er schon aus seinen Ehrenstellen entfernt. In der Mitte des J. 55 weilte also Felix schon als entlassener Procurator in Rom; denn in diese Zeit fällt die Anklage der Juden und die Fürsprache des Pallas.

Auch dieser Vorgang, die Anklage, welche die Juden gegen Felix erhoben, muß vom Standpunkte des römischen Verwaltungsrechtes beurteilt werden, wenn man ihn richtig verstehen will. Nach der geltenden Gesetzgebung nämlich durften die Provincialen den gewesenen Statthaltern sechzig Tage nach ihrem Abgange aus der Provinz eine Belobung und Auszeichnung zuerkennen, sie durften sie aber auch in Rom wegen schlechter Amtsführung verklagen[2]). Ausgeübt wurden diese Rechte durch den Provinciallandtag (commune, *τὸ κοινόν*), und mit einer Ausübung dieses verfassungsmäßigen Rechtes haben wir es offenbar hier zu thun. Die Provinz Judäa verklagte in aller Form Rechtens ihren früheren Landpfleger. Felix war mithin, als diese Anklage angestrengt wurde, bereits Procurator außer Dienst. Gegen einen solchen Gewaltthäter, wie er war, der zum kaiserlichen Hofe die engsten Beziehungen hatte, würde gewiß kein Provinciale während seiner Amtsführung im Landtage seine Stimme zu erheben gewagt haben. Daß Felix seine Widersacher unschädlich zu machen wußte, dafür lag ja schon das Beispiel des ehemaligen Hohenpriesters Jonathan vor, den er ermorden ließ[3]).

---

[1]) *Jos.* Ant. 20, 8, 9. [2]) Marquardt-Mommsen, Staatsverw. I 508 ff. [3]) *Jos.* Ant. 20, 8, 5.

Felix war also, das ist die nothwendige Folge, die sich aus diesen Vorgängen ergibt, von Nero nicht in seinem Amte als Procurator aufs neue bestätigt worden. Seine Amtsgewalt war mit dem Eintreffen der ersten Nachricht vom Tode des Claudius, die schon Mitte November nach Cäsarea gelangen konnte, von selbst abgelaufen und er mußte sie ohne weiteres in die Hände seines Nachfolgers, der bald danach oder vielleicht schon gleichzeitig mit der Nachricht vom Tode des Kaisers ankam, diesem übergeben. Aus diesem Grunde ist die Amtszeit des Felix auf die Zeit von Ende 52 bis Nov. 54 zu beschränken. Damit stimmt es auffallend überein, wenn Eusebius[1]) die Ersetzung des Felix durch Porcius Festus in das vierzehnte, jedenfalls also in das letzte Jahr des Claudius verlegt.

Wenn die Apostelgeschichte dem Felix eine Amtsdauer von zwei Jahren (διετίαν, Act. 24, 27) zuschreibt, so findet diese Angabe durch unsere Datierung und umgekehrt unsere Chronologie durch die Apostelgeschichte eine ganz natürliche Bestätigung, während man bei der bisherigen Chronologie zu gewaltsamen Interpretationen greifen muß. Dabei bleibt es aber doch auch richtig, wenn Paulus Act. 24, 10 zu ihm sagt: „Da du schon seit vielen Jahren Richter dieses Volkes bist", denn der Procurator cum jure gladii war auch die oberste richterliche Instanz für die Provincialen, und bevor Felix Procurator von Judäa wurde, hatte er bereits Samaria verwaltet, abgesehen davon, daß er im Lande schon als Officier gestanden hatte. Er kannte also das jüdische Wesen schon seit einer Reihe von Jahren.

Im Vorstehenden ist bewiesen worden, 1) daß nach gemeinem römischen Staatsrecht Felix nach dem 13. Oct. 54 als dem Todestage des Kaisers Claudius aus seinem Amte als Procurator von Judäa ausscheiden mußte, und 2) daß er dieses factisch gethan habe, indem aus Tacitus der vollgiltige Beweis dafür erbracht worden ist, daß er i. J. 55 nicht mehr im Amte stand. Letztere Thatsache konnte freilich leicht übersehen werden, weil man bisher nicht die richtige Ansicht von der Stellung eines kaiserlichen Procurators hatte und nicht wußte, daß seine Befugnisse mit dem Tode des Auftraggebers erlöschen. Dadurch sind wir allerdings in die Notwendigkeit versetzt, 53 als Jahr der Gefangennehmung Pauli, 54/55 als Zeit seines Transportes nach Rom anzusetzen, und damit nimmt die Geschichte des hl. Paulus eine ganz andere Gestalt an.

---

[1]) Chronic. ed. *Schoene* II 152. Wenn er dieses vierzehnte Jahr des Claudius dem J. 2070 Abr. gleichsetzt, das gleich 56 Chr. ist, so beruht das auf seiner durchgreifend falschen Eintragung der Kaiserjahre.

Prof. Schanz ist derjenige unter seinen Fachgenossen, der die Tragweite dieser Correctur der Chronologie sofort erkannt hat, und er verfaßte, sobald ich mit derselben hervorgetreten war, eine Abhandlung, in welcher er die altbergebrachte Datierung vertheidigte[1]).

Indessen dieser Gelehrte beschäftigt sich mit der eigentlichen Grundlage meiner Ansicht, dem mehrfach erwähnten Grundsatze des römischen Verwaltungsrechtes, dort gar nicht. Er scheint es nicht für nötig gehalten zu haben, die von mir citierten Aussprüche der Fachautoritäten nachzulesen. Daher ist er bei der früheren Meinung geblieben, „mit dem Regierungswechsel — besser gesagt Thronwechsel — sei wohl ein Wechsel der Statthalter eingetreten, derselbe sei aber nicht allgemein gewesen, sondern je besonders verfügt worden"[2]). Es ist nach dem Gesagten jetzt wohl überflüssig, die Unrichtigkeit dieses Satzes noch weiter zu beweisen.

Ebenso habe ich im Vorigen die Unrichtigkeit der Behauptung dargethan, Pallas sei bei Nero später nach seinem Sturze wieder zu Gnaden gelangt.

Im übrigen enthält die Abhandlung des Prof. Schanz manches, was gerade zu Gunsten meiner Meinung spricht, und was ich nicht verfehle zu verwerthen. Doch kommt noch ein Punkt darin vor, der einer weitern Abwehr bedarf, als ich sie früher schon gegeben habe.

Nämlich wenn Josephus Bell. jud. 2, 12, 8 sagt: „Kaiser Claudius habe den Felix, den Bruder des Pallas als Statthalter über Judäa usw. geschickt" (πέμπειν), ebendaselbst bald darauf aber 13, 1 u. 2 sagt, Nero habe ihn als Statthalter über das übrige d. i. Judäa gesetzt, in den Antiquitäten 20, 7, 1 dagegen die erstere Behauptung wiederholt, so habe ich die erstere Behauptung für die richtige bezw. für eine Berichtigung erklärt, die zweite dagegen für unrichtig und das Ganze als eine Confusion.

Prof. Schanz ist nun der Meinung, man könne dem Josephus unmöglich eine solche Nachlässigkeit zutrauen[3]), und sucht dessen Ehre durch eine philologische Distinction zu retten. Denn das eine Mal bediene er sich des Ausdruckes πέμπειν, das andere Mal καθιστάναι, das deute an, daß Claudius den Felix nach Judäa geschickt, Nero aber ihn angestellt habe.

Abgesehen nun davon, daß Felix schon vor seiner Anstellung als Procurator über Judäa, schon längst andere Beamtenstellen in derselben

---

[1]) Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft I (1887), 199—222.
[2]) AaO. 206. Noch absonderlicher ist die Behauptung: „daß die dem Statthalter von Syrien unterstellten (!?) Procuratoren Palästinas mit den Statthaltern „in der Regel" ihren Posten verlassen mußten" Ebd. 221. Zu dem Worte: „In der Regel" ist zu bemerken, daß das römische Staatsrecht derartige vage Bestimmungen nicht kennt. Daß die Procuratoren den Statthaltern nicht unterstellt waren, steht anderweit fest. S. oben.
[3]) AaO. 205



Provinz bekleidet hatte, also gar nicht erst an Ort und Stelle geschickt zu werden brauchte, ist eine solche Zerlegung der Anstellung in zwei Acte den römischen Verwaltungsgrundsätzen völlig fremd. Aus den Ausdrücken, die Josephus dabei gebraucht, ist einfach gar nichts zu folgern; er variiert damit, wie auch sonst oft genug[1]).

Trotzdem ist, ich gestehe es, diese Nachlässigkeit des Josephus etwas stark und ich mußte mich ernstlich prüfen, ob ich ihm nicht Unrecht gethan habe und derselbe in diesem Punkte von Hrn. Prof. Schanz in Schutz genommen zu werden verdiene. Ich habe darum neuerdings meine Aufmerksamkeit auf diese Sache gerichtet und untersucht, wie es in dem Punkte der Genauigkeit bezw. Gedankenlosigkeit bei Josephus bestellt sei. Dabei habe ich dann eine artige Blumenlese von Ungenauigkeiten und Flüchtigkeiten gefunden, die sich leicht noch vermehren läßt.

Der Hohepriester Matthias wird Ant. 20, 9, 7 ein Sohn des Theophilus genannt; Bell. jud. 5, 13, 1 dagegen heißt derselbe Matthias ein Sohn des Boëthus. Woran sollte man sich halten, falls etwas darauf ankäme? Selbst wenn sein Vater, was ja möglich, beide Namen führte, wäre die Ausdrucksweise des Josephus gewiß nicht zu rechtfertigen.

In recht unbefriedigender Weise berichtet Josephus weiter über einen wichtigen Punkt im Leben des Herodes, wo es sich noch dazu um eine amtliche Stellung desselben handelt. Er sagt nämlich (Bell. jud. 1, 11, 4), Herodes sei durch Cassius und Murcus zum Procurator (ἐπιμελήτης) von „ganz Syrien" ernannt und ihm versprochen worden, er solle nach Beendigung des Krieges König von Judäa werden. Sichtlich von demselben Zeitpunkte 713 u. c. redend, ja sich im übrigen derselben Worte bedienend, läßt Josephus ihn dagegen in der Parallelstelle Ant. 14, 11, 4 nur Procurator „von Cölesyrien" werden. Das sieht fast danach aus, als hätte Josephus, da er die zweite Stelle niederschrieb, die erste vor vor sich gehabt und sie berichtigen wollen.

Aber noch nicht genug der Räthsel! Nachdem er Bell. jud. 1, 11, 4 berichtet hat, Herodes sei 713 u. c. Procurator von ganz Syrien geworden, läßt er ihn in demselben Buch 9. Capitel weiter unten (1, 20, 4) in einem ganz andern Zusammenhange i. J. 732 u. c. abermals dieselbe Stellung durch Augustus erhalten. Hatte Herodes, frägt da wohl jeder, denn inzwischen aufgehört, es zu sein? Weiterhin stimmt mit letzterer Angabe abermals nicht überein die Parallelstelle, indem es nämlich Ant. 15, 10, 3 nur heißt, Augustus habe den Herodes damals den Procuratoren von Syrien beigesellt (ἐγκαταμιγνύναι) und angeordnet, daß sie ohne seine Zustimmung nichts thun dürften. Einestheils mag Mangel an Kenntnis der Römischen Staatseinrichtungen, andererseits aber auch Flüchtigkeit zu einer so schwankenden Ausdrucksweise über diesen wichtigen Punkt geführt haben.

---

[1]) ZB. Ant. 18, 5, 2 wählt er den Ausdruck ἀποστέλλω.

Nach Ant. 15, 9, 6 hatte Herodes zur Erbauung der Stadt Cäsarea zwölf Jahre nötig, nach Ant. 16, 5, 1 nur zehn.

Nach Bell. jud. 2, 7, 7 muß Archelaus acht Jahre König von Judäa gewesen sein, nach Ant. 17, 13, 3 hingegen neun.

Nach Ant. 17, 13, 1 war es Archelaus, der den Hohenpriester Joazar seines Amtes entsetzte; im folgenden Buche 18, 2, 1 findet der erstaunte Leser die Mittheilung, Quirinius habe es gethan. Diesmal kann man dem Autor übrigens noch durch eine Interpretationskunst zu Hilfe kommen und muß supplieren: Joazar wurde nach seiner Absetzung durch Archelaus abermals zum Hohenpriester erhoben. Alsdann konnte er durch Quirinius zum zweiten Mal abgesetzt werden. Der Vorwurf, diesen wichtigen Umstand nicht berichtet zu haben, bleibt aber dann auf unserem jüdischen Historiker haften.

Ein classisches Beispiel von Nachlässigkeit — wenn nicht etwa ein Einschiebsel vorliegt — ist oben[1]) in Betreff des Vitellius aufgedeckt.

Bell. jud. 1, 23, 3 steht zu lesen, Herodes habe seinen Sohn Alexander nach Rom geschleppt und ihn beim Kaiser verklagt, nach Ant. 16, 4, 1 u. 3 dagegen spielte sich die betreffende Scene zu Aquileja ab. Die Darstellung deckt sich also wieder in einem wichtigen Punkte — der Ortsbestimmung — nicht.

Das Aergste der Art aber, was der jüdische Historiker geliefert hat, dürfte sein, daß er ein Actenstück, das ins J. 126 v. Chr. in die Regierung Hyrkans I gehört, an Hyrkan II gerichtet sein läßt. Ant. 14, 8, 5. Dieses grobe Versehen ist schon von Andern bemerkt und gebührend hervorgehoben[2]).

Wie schlecht es mit der Genauigkeit und Sachkenntnis des Josephus bestellt ist, wo es sich um Dinge der römischen Staatsverwaltung speciell handelt, wozu ja auch die Bestallung von Procuratoren gehört, das mag, wer sich dafür weiter interessiert, bei Mommsen nachsehen[3]).

Man urtheile, ob es nach so vielen Beispielen von Flüchtigkeit, Ungenauigkeit und Gedankenlosigkeit — da es an guten Prolegomenen zu Josephus' Werken fehlt, muß man sich dieselben erst mit großem Zeitaufwand zusammenlesen — ob es, sage ich, eine Versündigung an der schriftstellerischen Ehre des jüdischen Historikers war, wenn ich Bell. jud. 2, 12, 8 u. 13, 1, 2 eine Nachlässigkeit supponierte.

Von des Felix amtlichem Verhalten und den sonstigen Ereignissen in der Provinz in jener Zeit ist nicht viel Gutes zu berichten.

---

[1]) S. 484 f. [2]) Hülskamp in Rohrbachers Univ. Gesch. der kath. Kirche III 538. Vgl. auch ebenda S. 422 u. 560. [3]) Man vgl. die Anmerkungen zu Seite 489 491 500 509 528 529 539 von Mommsens Röm. Gesch. V.



Drusilla, die Enkelin Herodes' I, die an Aziz von Hemesa verheiratet war, erregte durch ihre große Schönheit sein Wohlgefallen und er nötigte diesen kleinen Fürsten, ihm seine Frau abzutreten. Es war die dritte Frau aus königlichem Geblüte, die Felix heiratete[1]). Aziz starb bald darauf, i. J. 55 n. Chr.

Judäa wimmelte damals von Räubern; einer derselben, Eleazar, hatte schon 20 Jahre lang mit seiner Bande das Räuberhandwerk getrieben. Felix lockte ihn durch lügenhafte Versprechungen an sich und ließ ihn gefangen nehmen[2]). Als Betrüger unter dem Vorgeben, sie würden in der Wüste Wunder thun, viele Leute dorthin lockten, ließ Felix sie zurückholen und hinrichten. Ferner als ein Aegypter, der sich für einen Propheten ausgab, das Volk beredet hatte, mit ihm auf den Oelberg zu gehen, um zu sehen, wie er durch sein Wort die Mauern Jerusalems zum Einsturz bringen würde, ließ Felix den Berg durch Truppen zu Fuß und zu Pferde umstellen und die Menge erbarmungslos niederhauen. Der Betrüger selber aber entkam[3]). Ebenso schonungslos verfuhr er, als es in Cäsarea zwischen den Einwohnern syrischer Nationalität und den Juden zu Streitigkeiten und Tumulten gekommen war[4]).

Auch in Jerusalem kam es zu Unordnungen unter den Juden selber, als König Agrippa II Ismael, den Sohn des Phabus, zum Hohenpriester einsetzte.

Nach seinem Abgang aus der Provinz und gleich nach der Ankunft seines Nachfolgers verklagten die Vorsteher der Judenschaft von Cäsarea den Felix beim Kaiser in Rom (*Jos.* Ant. 20, 8, 9, *οἱ πρωτεύοντες*). Cäsarea war politische Hauptstadt der Provinz Judäa, Amtswohnsitz des Procurators und Versammlungsort des Provinciallandtages. Daher werden wir trotzdem, daß Josephus den bestimmten officiellen Ausdruck (*τὸ κοινόν*) nicht gebraucht, doch wohl an diesen zu denken haben.

Felix hinterließ die Provinz angefüllt, wie Josephus sagt, mit Räubern (*λῃσταί*). Wir haben uns aber unter diesen Räubern weniger eigentliche Straßenräuber zu denken, als vielmehr politisch Unzufriedene, die mit der Staatsgewalt in Conflict gekommen waren und zu kommen Aussicht hatten, und nun, um der Justiz zu ent-

---

[1]) Trium reginarum maritum nennt ihn *Suet.* Claud. 28 vgl. *Jos.* Ant. 20, 7, 2 u. 8, 4. [2]) Bell. jud. 2, 13, 2. [3]) Ant. 20, 8, 6. Man fahndete auch später vergeblich auf ihn, Act. 21, 38. [4]) Id. Ant. 20, 8, 6 7. *Tac.* Hist. 5, 9 fällt über Felix das Urtheil: Antonius Felix per omne servitium ac libidinem jus regium servili ingenio exercuit.

gehen, sich von der menschlichen Gesellschaft aussonderten, Verstecke in Wildnissen oder Einöden aufsuchten und von da aus zur Erhaltung ihres Lebens gelegentlich auch Räubereien ausübten, dann aber auch ihren politischen Gegnern und der Staatsgewalt Schaden zufügten, wo sie konnten. Eine günstige Gelegenheit für sie war es, wenn alljährlich Tausende von Pilgern in Jerusalem zum Osterfeste zusammenströmten. Die Banditen mischten sich dann unter die dichtgedrängten Schaaren der Frommen und verübten so mit größerer Aussicht, nicht erwischt zu werden, Mordthaten aus Gründen der Politik und persönlicher Rachsucht. Natürlich wuchs damit die Aufregung im Lande überhaupt, und das Gefühl der Unsicherheit und Unhaltbarkeit der Zustände nahm beim ganzen Volke immer mehr zu.

10. Porcius Festus, Ende 54 bis Anfang 60, fand die Provinz mithin in einem sehr schlimmen Zustande. Es trat auch alsbald wieder ein Schwindler (γοητής) auf, welcher die Menge durch Vorspiegelungen bethörte und mit sich in die Wüste lockte. Festus sandte Militär zu Fuß und zu Pferd gegen sie aus, welches ihn und seine Anhänger niedermachte. Er selbst bekam Händel mit den Juden wegen einer Mauer, die sie aufgeführt hatten, um dem König Agrippa II die Aussicht auf den Tempel zu verbauen. Festus nahm zwar Partei für Agrippa, gestattete aber doch, daß die Juden eine Gesandtschaft unter Führung des Hohenpriesters Ismael und des Tempelschatzmeisters Helkias an den Kaiser abschickten, um seine Intervention anzurufen. Dieser gab seiner Gemahlin (γυνή) Poppäa, einer jüdischen Proselytin, zu Liebe den Juden Recht (*Jos.* Ant. 20, 8, 9—11). Diese letztere Bemerkung des Josephus hilft uns etwas, aber leider nicht viel, die Zeit der Procuratur des Festus näher zu bestimmen. Wir wissen nämlich das Verhältnis Neros zur Poppäa Sabina betreffend, daß er mit ihr ein Liebesverhältnis anknüpfte i. J. 58 (*Tac.* Ann. 13, 46) und sie heiratete zu Anfang des J. 62[1]). Die Ehe dauerte nur drei Jahre; er tödtete sie nämlich im Zorn durch einen Fußtritt schon im Oct. 65. Die erwähnte Entscheidung zu Gunsten der Juden fällt also jedenfalls nach dem J. 58 und vor das J. 65. Porcius Festus' Amtszeit muß aber aus theils schon angegebenen theils sogleich zu

---

[1]) *Tac.* Ann. 14, 60. *Suet.* Nero 57. *Clinton*, Fast. Rom. I 44. Josephus bezeichnet Poppäa anticipando als sein Weib γυνή, und nennt sie überhaupt immer so Ant. 20, 11, 1; Vita sua 3.



erörternden Gründen zwischen Ende 54 bis Anfang 60 eingefügt werden. Von seinen Amtshandlungen ist noch zu erwähnen, daß er die Würde des Hohenpriesters auf Joseph Kabi, Sohn des Hohenpriesters Simon, übertrug.

Festus starb in der Provinz während seiner Amtszeit. Als die Kunde davon nach Rom gekommen war, ernannte der Kaiser einen gewissen Albinus zum Nachfolger. Bei dieser Sachlage mußten einige Monate vergehen, bevor die Provinz wieder ein rechtmäßiges Oberhaupt bekam, und die Judenschaft benützte die Vacanzzeit, um ihren Haß gegen die Christen zu befriedigen und den Apostel Jakobus den Kleinen, den Bischof von Jerusalem, aus dem Wege zu räumen. Der Hohepriester Ananus II — Joseph war inzwischen vom König Agrippa II abgesetzt worden — ließ Jakobus und noch einige Andere als Uebertreter des Gesetzes vor den hohen Rath stellen und sie zur Steinigung verurtheilen. Diese Eigenmächtigkeit erregte den Unwillen des von Alexandrien her ankommenden neuen Procurators und Agrippa mußte den Ananus sofort nach blos dreimonatlicher Amtsführung absetzen[1]).

Dadurch, daß uns Eusebius und noch bestimmter Hieronymus das Todesjahr des Jakobus aufbewahrt haben, sind wir in Stand gesetzt, das Ende der Amtszeit des Festus und den Anfang der des Albinus zu bestimmen. Hieronymus berichtet nämlich[2]), daß die Apostel den Jakobus sogleich nach dem Tode Christi zum Bischof von Jerusalem bestellten und daß er diese Kirche 30 Jahre geleitet habe. Er sei aber im siebenten Jahre des Nero = 60 n. Chr. getödtet worden[3]). Da Hieronymus in der eben citierten Schrift und anderswo abweichend von seiner Chronik das Leiden Christi ins Jahr 29 setzt, so harmonieren diese beiden Zeitangaben (29 + 30) und das Jahr 7 des Nero vollkommen und es ist kein vernünftiger Grund, die Richtigkeit der Angabe zu bezweifeln[4]).

11. **Albinus** trat mithin Anfang des J. 61 sein Amt als Procurator von Judäa an, in welchem er sich gerade keine Lorbeeren erwarb. Denn trotz seines energischen Auftretens gegen die

---

[1]) *Jos.* Ant. 20, 9, 1. [2]) *Euseb.* Chron. ed. Schoene II 154. *Hieron.* de script. eccl. 2. [3]) Ueber die Art, wie die Jahre des Nero zu zählen sind, findet sich das Richtige nur bei Marquardt-Mommsen, Staatsrecht II[2] Abth. 2, 773—79. [4]) Das Nähere über diesen Punkt gibt meine Abhandlung im „Katholik“ 1888 I 377—382.



Banditen, Sicarier genannt, gelang es ihm nicht, das Land davon zu befreien. Die Zustände wurden im Gegentheil immer ärger[1], und es wurde ihm schon i. J. 64 ein Nachfolger gesetzt. Die Hohenpriester wechselten unter ihm von 61—64 mehrmals, indem auf Ananias II Jesus, der Sohn des Damnäus, folgte, auf diesen Ananias und auf diesen Jesus, Gamaliels Sohn.

12. Gessius Florus, 64 u. 65 n. Chr., erlangte die Stelle durch den Einfluß der Poppäa Sabina[2], war also offenbar den Juden günstig gesinnt. Allein trotzdem besserten sich die Zustände des Landes nicht, im Gegentheil war nun soviel Zündstoff aufgehäuft, daß die Kriegsflamme ausbrechen mußte. Bei ihm gibt Josephus endlich einmal eine bestimmte Jahreszahl an, indem er verräth, daß Florus im 12. Jahre des Nero, d. i. 65 n. Chr. das 2. Jahr im Amt war; mithin war 64 sein erstes Dienstjahr und Albinus folglich schon Ende 63 beseitigt. Diejenigen Gelehrten, welche wie Prof. Schanz den Felix erst i. J. 60 oder gar 61 abtreten lassen, behalten für Florus und Albinus zusammen knapp 3 Jahre, 61—63. Das wäre eine auffallend kurze Zeit, da sonst die Procuratoren von Judäa durchschnittlich 5—6 Jahre im Amt blieben, wie gegenwärtiges Verzeichnis ausweist, freilich unmöglich ist es an sich nicht. Dagegen wird jene Ansetzung dadurch unhaltbar, daß uns Hieronymus das Todesjahr des Jakobus genau mittheilt. Als er getödtet wurde am Ende des J. 60, war nicht blos Felix längst abgetreten, sondern auch Florus schon gestorben. Im Mai des Jahres 66 brach endlich der jüdische Krieg aus. Als die Juden offen die Fahne der Empörung gegen die Römer aufpflanzten, wurde Gessius Florus Herbst 66 abberufen und durch einen Legaten, also einen Militärgouverneur ersetzt. Dieser war

T. Flavius Vespasianus. Er wurde Ende des J. 66[3] von Nero als außerordentlicher Legat zur Führung des Krieges nach Judäa gesandt und ihm eine Armee von drei Legionen anvertraut. *Tac.* Hist. 1, 10.

Nach Vespasians Abgang bekam Judäa wieder einen bürgerlichen Statthalter mit dem früheren Titel Procurator (ἐπίτροπος), *Jos.* Bell. jud. 6, 4, 3, in der Person des M. Antonius Julianus. Er hatte mit der Fortführung des Krieges gegen die

[1] *Jos.* l. c. 9, 1—4. [2] *Jos.* 20, 11, 1; cf. 9, 5—7. Josephus beurtheilt die amtliche Thätigkeit des Florus ohne Zweifel ungerecht l. c. 11, 1. [3] *Clinton*, Fast. Rom. I 50 51.

Juden, die ganz in den Händen des Titus und seines Generalstabes lag, nichts zu schaffen.

Anhang.

Die jüdischen Hohenpriester dieser Zeit.

Tabellarische Zusammenstellungen finden sich u. a. bei *Calmet*, Dictionarium etc. s. script. ed. Mansi II 237—39. L'art de vérifier les dates II. avant J. Chr. p. 179—192. Schürer, Gesch. des Jüdischen Volkes im Zeit. J. Chr. 2. Aufl. 2. Th. S. 166—171.

Inbetreff der Hohenpriester dieser Zeit, es sind ihrer, wie Josephus ausdrücklich angibt, von 717 u. c. bis zur Zerstörung Jerusalems achtundzwanzig, existieren keine Zweifel weder bezüglich der Personen, noch hinsichtlich der Aufeinanderfolge, da Josephus in beiden Hinsichten befriedigende Mittheilungen macht. Seine Zeitangaben sind jedoch wiederum höchst ungenügend und können nur im Wege der Forschung einigermaßen ergänzt werden in den Fällen, wo Josephus beifügt, unter welchem Legaten, Procurator oder König ihre Ein- oder Absetzung erfolgte. Mithin sind die betreffenden Zeitbestimmungen von denen jener Beamten abhängig, und dies ist der Grund, warum wir zum Schluß noch ein kurzes Verzeichnis der Hohenpriester beifügen, nicht etwa die Wichtigkeit ihrer Personen; denn von der Mehrzahl derselben ist absolut nichts zu melden. Es gilt nämlich auf Grund der soeben gewonnenen Resultate in chronologischer Hinsicht noch einige Berichtigungen vorzunehmen, welche besonders die letzten Jahrzehnte betreffen.

Nachdem der letzte jüdische König und Hohepriester Antigonus gefangen genommen und infolge der Umtriebe des Herodes auf Befehl des Antonius anfangs 718 oder Ende 717 enthauptet worden war, berief Herodes einen obscuren Mann von priesterlicher Abkunft aus Babylon, Namens

1. Hananel und machte ihn zum Hohenpriester 718 *Jos.* Ant. 15, 2, 4, setzte ihn aber etwa nach Jahresfrist wieder ab, ibid. 3, 1.

2. Aristobul III, Neffe des Antigonus, also ein Hasmonäer, wurde 719 u. c. 35 vor Chr. von Herodes eingesetzt, aber auf dessen Befehl aus Eifersucht wegen seiner Beliebtheit beim Volke im Bade meuchlings ertränkt. Ib. 15, 2, 5—7; 3, 1. Darauf wurde

3. Hananel zum zweiten Mal erhoben. *Jos.* Ant. 15, 3, 3.

4. Jesus, oder Josua, Sohn des Phabi, folgte ihm. Ibid. 15, 9, 3.

5. Simon, Sohn des Boëthus, Vater der Mariamne, der Lieblingsfrau des Herodes, die derselbe bald nach Ernennung des Vaters heiratete, stammte aus Alexandrien. Ibid. 15, 9, 3. Er wurde abgesetzt, weil Herodes glaubte, er sei bei der Verschwörung des Antipater und Pheroras gegen ihn betheiligt. Ibid. 17, 4, 2.

6. Matthias, Sohn des Theophilus. Herodes setzte ihn kurz vor seinem Tode, also 751 wieder ab. Ibid. 17, 4, 2. Unter ihm fungierte einen Tag aushilfsweise als Hoherpriester Joseph, Sohn des Ellem, ibid. 6, 4. Ob er als solcher in der Reihe mitzuzählen ist, bleibt ungewiß.

7. Joazar, Sohn des Boëthus, also Bruder der Mariamne, wurde noch von Herodes, also 751 eingesetzt, aber von Archelaus wieder entfernt, ibid. 17, 13, 1, vermuthlich noch in demselben Jahre oder doch 752.

8. Eleazar, Bruder des Vorigen, wurde von Archelaus eingesetzt, als er aus Rom zurückgekehrt. Ibid. 17, 13, 1.

9. Seth, Sohn des Sié, Ibid. 17, 13, 1.

10. Joazar zum zweiten Male. Josephus sagt zwar nicht, daß er zum zweiten Male Hoherpriester geworden, aber er berichtet, Joazar habe die Juden beschwichtigt, als sie sich 759 gegen die Schatzung des Quirinius erheben wollten, sei aber trotzdem durch letzteren abgesetzt worden. Ibid. 18, 1, 1; vgl. mit 2, 1 u. 17, 13, 1, wo die Absetzung durch Archelaus erwähnt ist.

11. Ananus I, Sohn des Seth, von Quirinius 760 eingesetzt, abgesetzt durch den Procurator Valerius Gratus. Ibid. 18, 2, 1 u. 2; 20, 9, 1; Bell. jud. 5, 12, 2. Er ist der Luc. 3, 2, Joh. 18, 13—24 und Act. 4, 6 erwähnte Annas.

12. Ismaël, Sohn des Phabus, eingesetzt und abgesetzt durch Valerius Gratus, Ibid. 18, 2, 2, später während des Bürgerkrieges in Cyrene enthauptet. Bell. jud. 6, 2, 2.

13. Eleazar, Sohn Ananus I, war nur ein Jahr Hoherpriester und wurde ebenfalls von Valerius Gratus ein- und abgesetzt, ibid., fungierte also 23/24 n. Chr.[1]).

---

[1]) Die Ursache, warum diese Zeitbestimmung angenommen werden muß, erhellt aus dem Folgenden.

14. Simon, Sohn des Kamith, ebenfalls von Valerius Gratus ein- und abgesetzt und ebenfalls nur ein Jahr im Amte, *Jos.* Ant. 18, 2, 2, also 24/25 n. Chr.

15. Joseph Kaiphas 25—36 n. Chr. wurde noch durch Valerius Gratus eingesetzt kurz vor dessen Abgang aus der Provinz, der, wie bekannt, 26 n. Chr. erfolgte, und abgesetzt durch Vitellius in der Zeit zwischen der Entfernung des Pilatus aus dem Amte und kurz vor Vitellius' eigenem Abgang und zwar zur Osterzeit, mithin im Frühjahr 36 n. Chr. Ibid. 18, 2, 2 u. 4, 2 u. 3. Sein Schwiegervater Annas lebte noch, als Kaiphas Hoherpriester war, Luc. 3, 2; Joh. 18, 13 ff.

16. Jonathan, Sohn Ananus I, wurde von Vitellius eingesetzt nach Absetzung seines Vorgängers, also im Frühjahr 36 n Chr., aber noch vor dem Abgang des Vitellius, als dieser in Jerusalem weilte, wieder abgesetzt Ostern 37, war mithin kaum ein Jahr im Amte. Ibid. 4, 3 u. 5, 3. Auch sonst waren seine Schicksale trauriger Art. Er wurde nämlich der Theilnahme an dem Aufstande der Juden und den Unruhen i. J. 52 verdächtig und deshalb durch Quadratus in Fesseln nebst Annas nach Rom geschickt. *Jos.* Bell. jud. 2, 12, 16. Von dort wieder nach Jerusalem entlassen, fiel er dem Hasse des Procurators Felix zum Opfer, der ihn durch Meuchelmord aus dem Wege räumen ließ. Ant. 20, 3, 5.

17. Theophilus, Bruder des Jonathan, wurde eingesetzt Ostern 37 durch Vitellius und abgesetzt durch König Agrippa i. J. 41. Ibid. 18, 5, 3; 19, 6, 2.

18. Simon Cantheras, Sohn des Boëthus, eingesetzt, aber bald wieder abgesetzt durch denselben König Agrippa. Dieser beabsichtigte nun den abgesetzten Jonathan zum zweiten Mal zu erheben. Jonathan aber lehnte die Ehre ab und lenkte die Wahl (*Jos.* Ant. 19, 6, 2 u. 4) auf seinen Bruder.

19. Matthias, Sohn Ananus I. Agrippa setzte ihn kurz vor seinem Tode, also Ende 43 n. Chr. wieder ab. Ibid. 6, 4 u. 8, 1.

20. Elionäus, noch von Agrippa, also etwa Ende 43 ernannt, wurde durch Herodes von Chalkis abgesetzt. Ibid. 8, 1 u. 20, 1, 3.

21. Joseph, Sohn des Kamei (ibid. 20, 1, 3) oder Kemeda (ibid. 5, 2), durch Herodes von Chalkis erhoben und wieder abgesetzt.

22. **Ananias**, Sohn des Nebedäus, von dem eben genannten Herodes, also noch vor 48 n. Chr. erhoben[1]), wurde von Quadratus als mitbetheiligt an den Kämpfen zwischen Juden und Samaritern in Ketten zur Untersuchung nach Rom geschickt, aber wie seine Genossen wieder frei gegeben, indem ihnen die Fürsprache Agrippas II, der gerade in Rom war, zustatten kam. Er kehrte wahrscheinlich schon Ende 52 wieder nach Jerusalem zurück, da er zur Zeit der Gefangennahme des hl. Paulus Act. 23, 2 noch als activer Hoherpriester erscheint. Er muß danach aber ebenfalls abgesetzt worden sein, da er noch lange nachher am Leben war, aber als bloßer Privatmann erscheint. Da er sehr reich und habgierig war, haßte ihn das Volk, steckte beim Beginn des Krieges mit den Römern sein Haus in Brand und ermordete ihn bald darauf. *Jos.* Ant. 20, 9, 2 u. 4 u. Bell. jud. 2, 17, 6 u. 9.

23. **Ismaël**, Sohn des Phabus, durch König Agrippa II ein- und abgesetzt. Ant. 20, 8, 8 u. 11. Sein Pontificat fällt nach Ant. 3, 15, 3 noch in die Regierungszeit des Kaisers Claudius[2]).

24. **Joseph Kabi**, Sohn des Simon. Sein Pontificat fällt in die Regierungszeit des Nero und die Procuratur des Festus. Ant. 20, 8, 11 u. Bell. jud. 6, 2, 2.

25. **Ananus II**, Sohn Ananus I, durch Agrippa II eingesetzt, 20, 9, 1, von heftiger und verwegener Gemüthsart, war nur drei Monate Hoherpriester. Er hatte nämlich in Abwesenheit der höchsten Römischen Behörde, während der Vacanz nach dem Tode des Porcius Festus vor Ankunft des neuen Procurators Albinus Jacobus den Kleinen, den Bruder des Herrn, eigenmächtig hinrichten lassen 27. Dec. 60 n. Chr. und wurde deshalb auf Verfügung des Albinus sofort abgesetzt. Er starb während des jüdischen Krieges vom Pöbel ermordet, obwohl er mit den Aufständischen gemeinsame Sache gemacht hatte. *Jos.* Ant. 20, 9, 1; Bell. jud. 2, 20, 3; 22, 1; 4, 3, 7—5, 2.

26. **Jesus**, Sohn des Damnäus, eingesetzt von Agrippa II, also anfangs 61 n. Chr. Ant. 20, 9, 1 u. 4; Bell. jud. 6, 2, 2.

---

[1]) Prof. **Schanz** aaO. 214 f. meint nach *Jos.* Ant. 20, 5, 2, er sei im J. 48 ernannt; allein es heißt daselbst nur, Herodes von Chalkis sei im achten Jahre des Claudius, d. i. 48 gestorben. [2]) Diese beiläufige Zeitangabe bei Josephus hält **Schürer** aaO. 170 Anm. 1 für einen Gedächtnißfehler dieses Autors. Mir scheint sie das nicht zu sein; sie stimmt vielmehr zu der hier aufgestellten richtigen Chronologie ganz genau.

27. Jesus, Sohn des Gamaliel, Ant. 20, 9, 7, wurde noch unter Albinus, also vor dem J. 64 n. Chr. eingesetzt und wie sein Vorgänger von Agrippa II wieder abgesetzt. Es kam zwischen seinen und seines Vorgängers Anhängern zu Tumulten.

28. Matthias, Sohn des Theophilus[1]), eingesetzt von Agrippa II noch vor dem jüdischen Kriege, also Ende 65 n. Chr. Ant. 20, 9, 7, erlitt im Juni 70 n. Chr. auf Befehl Simons des Zeloten einen qualvollen Tod, obwohl dieser ihm seine Berufung in die Stadt zu verdanken hatte. Bell. jud. 4, 9, 11 u. 5, 13, 1.

Während des Krieges wurde in rechtswidriger Weise durch die Empörer ein Hoherpriester durchs Loos erwählt, nämlich Phannias, Sohn Samuels, ein obscurer und ungebildeter Mann. Sein Verhältnis zu Matthias läßt Josephus im Unklaren; cf. Bell. jud. 4, 3, 8; Ant. 20, 10. So erhalten wir ohne Phannias achtundzwanzig Hohepriester, was Josephus Ant. 20, 10 am Schluß als Gesammtzahl der Hohenpriester vom Regierungsantritt des Herodes bis zur Zerstörung Jerusalems angibt.

Zum Schluß sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß meine Ansicht inbetreff der Amtszeit des Felix und meine Datierung der Gefangennehmung des hl. Paulus durch diese Liste der Hohenpriester, die sich bei Josephus findet, eine bemerkenswerthe Bestätigung findet.

Wäre die Gefangennehmung Pauli ins Jahr 58 zu setzen, wie Prof. Schanz in seinem mehrfach erwähnten Artikel will, so hätte der in der Apostelgeschichte als betheiligt erwähnte Hohepriester Ananias (ὁ ἀρχιερεὺς Ἀνανίας 23, 2 u. 24, 1) dann doch jedenfalls wohl unter der Regierung des Kaisers Nero im Amte sein müssen. Aber im Gegentheil, sogar noch sein Nachfolger Ismaël amtierte während der Regierungszeit des Claudius, mithin erst recht Ananias selber. Letzterer wird mit Quadratus und Felix als gleichzeitig und in geschäftlichen Beziehungen stehend geschildert, ersterer wohl zur Zeit der Procuratur des Felix lebend, aber noch unter demselben Kaiser. Erst sein Nachfolger Joseph Kabi wird unter Neros Regierung gesetzt und zwar als der erste Hohepriester, und es wird die Procuratur nicht des Felix, sondern des Festus als seinem Hohenpriesterthum gleichzeitig bezeichnet.

[1]) So steht es Ant. 20, 9, 7; dagegen Bell. jud. 5, 13, 1 wird er, wie oben hervorgehoben, ein Sohn des Boëthus genannt.

Ἡ παρθένος ἐμνηστευμένη ἀνδρί.

Luk. I 26.

Eine archäologisch-exegetische Studie über die Vermählung der hl. Jungfrau mit Joseph.

Von **Matthias Flunk** S. J.

„In dem sechsten Monate ward gesendet der Engel Gabriel von Gott in eine Stadt Galiläas, deren Name Nazareth war, zu einer Jungfrau, welche verlobt war einem Manne, dessen Name Joseph, aus dem Hause David, und der Name der Jungfrau war Maria“. Luk. I 26 27.

Mit diesen Worten leitet der Evangelist Lukas die Erzählung der Menschwerdung des hypostatischen Wortes Gottes ein. Er nennt den Boten, der gesendet wird, den Herrn, der ihn sendet, die Jungfrau, der die Botschaft gilt. Auch der Bräutigam der Jungfrau, das königliche Geschlecht, dem beide entstammen, Stadt und Landschaft, in der sie wohnen, werden sorgfältig verzeichnet; nicht einmal die Zeitangabe wird vermißt.

Die Darstellung verräth einen Geschichtschreiber, der mit den einfachsten Mitteln die höchste Wirkung erzielt. Schlicht und doch so ungemein feierlich legt uns diese Einleitung die Größe und Bedeutung des Augenblickes nahe, den Gott zur Vollziehung des Wunders aller Wunder erwählt hat. Die Fülle der Zeit ist gekommen (vgl. Gal. IV 4). Gottes eingeborner Sohn soll Mensch werden; das Menschengeschlecht aber durch die Fleischwerdung des Logos in eine Art mystischer Ehe mit der Gottheit treten. Maria

wird auserkoren im Namen des Menschengeschlechtes das Jawort zu sprechen[1]).

Es ist eine wundervolle Poesie der göttlichen Fügung, die in der einfachen Erzählung um so erhabener sich ausnimmt, die mehr geahnt als beschrieben werden kann. Wie der Brautwerber seines Herrn steht der hohe Engel vor der reinen Jungfrau, überbringt Gottes Gruß und Botschaft und erwartet den freien Willensentschluß Marias, und für einen Augenblick hängt sozusagen unser ewiges Heil von ihrer Entscheidung ab. Als dann die Hochbegnadete die Worte sprach: „Siehe die Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Worte“ — da kam in Folge der Einigung des creatürlichen Willens mit dem göttlichen das ewige Heilsgeheimnis zur Erfüllung: da war in ihrem unbefleckten Leibe durch das schöpferische Wirken des dreieinen Gottes das ewige Wort Fleisch geworden und fing nunmehr an, unter uns in wunderbarer Weise zu wohnen *καὶ ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.* Joh. I 14.

Fragestellung. Ein von den Vätern und Exegeten vielfach, aber auch zugleich verschiedentlich besprochener Punkt in der Kette dieser göttlich gefügten Thatsachen ist, daß es im Evangelium der Verkündigung heißt, der Engel sei gesendet worden *πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρί.* Welchen Sinn haben diese Worte, wie sollen sie übersetzt werden? War Maria im Augenblicke der Engelserscheinung blos verlobt oder schon vermählt?

Die Ehe der Mutter Gottes. Daß zwischen Maria und Joseph jedenfalls einmal eine wahre, nach den damaligen Ehegesetzen der Synagoge rechtskräftige Ehe abgeschlossen wurde, läßt sich schon im vorhinein aus der sittlichen Anschauung des Judenthums hinsichtlich der Keuschheitsgesetze und des Haus- und Familienlebens erschließen[2]).

---

[1]) S. Thomas p. III. q. 30 a. 1. in c. Auf die Frage: utrum necessarium fuerit annuntiari B. Virgini quod in ea erat generandum gibt der englische Lehrer an vierter Stelle auch den Congruenzgrund an: ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam. Et ideo per annuntiationem exspectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae. [2]) Die Idee der Heiligkeit, insofern sie namentlich Schamgefühl und Keuschheit betrifft, ist eine Grundforderung des biblischen und talmudischen Judenthums und wird auf ihren tiefsten Grund zurückgeführt: „Seid heilig, weil ich heilig bin, ich der Herr euer Gott“. (Lev. XIX 1; vgl. V. 29). Nach der Sittenlosigkeit der kanaanitischen Völker nicht zu thun, ist ein oft wiederholtes Gebot. — Der Talmud behandelt die Lehren über die Keuschheit in der weitesten Bedeutung

Um ohne Aergernis in der Mitte ihres Volkes ein Hauswesen zu begründen, gemeinschaftliches Leben unter einem Dach zu führen, mußten Joseph und Maria verehelicht sein, und die verschiedenen Acte bei der Eheschließung ihrer Zeit, die Erusin (Verlöbnis), die Nissuin (Heimführung der Verlobten) auch wirklich vollzogen haben. Nur dadurch ward ihr gegenseitiges Verhältnis zu jenem heiligen Bunde, der nach Sprw. II 17 von den Juden geradezu „Bund Gottes" (b'rith Elohim) genannt wird, der eine über bloße Befriedigung des geschlechtlichen Naturtriebes weit hinausragende Institution ist.

Entsprechend dieser sowohl in der Natur der Sache liegenden als auch durch Gesetz und Herkommen bestätigten Anschauung ist auch die in den canonischen Evangelien zu Tage tretende Bezeichnung der Verbindung Josephs mit Maria. Joseph heißt der Mann Marias und Maria die Frau Josephs. Wenn Matthäus in dem ersten Kapitel seines Evangeliums die Genealogie Christi vermittelst der davidischen Abstammung Josephs gibt, und in V. 16 die Redeweise plötzlich ändernd sagt: Jacob genuit Joseph, virum Mariae, Jakob zeugte Joseph, den Mann (*τὸν ἄνδρα*) Marias, so spricht er seine und der Urkirche Ueberzeugung aus und bezeichnet Marias und Josephs Verhältnis als ein eheliches[1]). Ebenso wird in Luk. II 5 *σὺν Μαριὰμ τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ οὔσῃ ἐγκύῳ* die von der Vulgata, Itala und anderen Textzeugen getheilte Interpolation „*γυναικί*" (cum Maria desponsata sibi

---

nicht blos innerhalb der Grenzen des Verbotenen, sondern auch des Erlaubten. Jichud bedeutet das Alleinsein zweier Personen verschiedenen Geschlechtes. Nach einer Constitution im Tractat Sanhedrin 21 hat man das Zusammensein eines Mannes mit einem ihm nicht angetrauten Weibe verboten, sei es ein einfaches Zusammenwohnen, oder eine Zusammenkunft ohne Zeugen, und begründet das Verbot mit Berufung auf den Vorfall von Amnon und Thamar (2 Kön. XIII 1 ff.). Vgl. *Drach*, Du divorce dans la Synagogue. Rome 1840. S. 47; J. Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch. Leipzig, Brockhaus 1879 s. v. Jichud.

[1]) Diese Benennung *ἀνὴρ Μαρίας* an dieser Stelle ist direct entscheidend dafür, daß Marias und Josephs Verhältnis das der Ehe war. Denn obwohl zB. in V. 19 die Bezeichnung *ἀνήρ* vielleicht auch proleptisch gefaßt werden kann, so doch in V. 16 nicht. Hier heißt es „Mann, Gemahl" und nicht „Verlobter". Der Evangelist benennt hier überhaupt Joseph nach der dauernden Verbindung mit Maria, nicht etwa nach dem Zeitpunkte des Brautstandes. Ebenso spricht der Zusammenhang der Genealogie dafür (Schanz, Schegg u. a.).

uxore) die richtige Auffassung des bestehenden Ehebandes andeuten, und das ἐμνηστευμένη den Gedanken vertreten, daß die Ehe zwar geschlossen, aber nicht vollzogen ist (matrimonium ratum, non consummatum nach der Sprache unserer Canonisten).

Sind die später anzugebenden Beweise für den ehelichen Charakter des jüdischen Verlöbnisses (erusin) richtig, so sind auch die Termini „Mann, Weib“ (ἀνήρ, γυνή, vir, uxor) in den Versen 19 20 24 nicht proleptisch zu fassen, sondern drücken auch schon für jene Zwischenperiode die Existenz einer wahren Ehe zwischen Maria und Joseph aus[1]). Aus Matth. XIII 55: „Ist er nicht des Zimmermanns Sohn? nennt sich nicht seine Mutter Maria?“; aus Luk. III 23: „Und Jesus war, da er den Anfang machte, etwa dreißig Jahre alt, (wie er vermeint wurde) ein Sohn des Joseph“; aus Joh. VI 41 42: „Da murrten die Juden .. und sie sagten: Ist dieser nicht Jesus, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie nun sagt dieser: aus dem Himmel bin ich herabgestiegen?“ — aus diesen und ähnlichen Stellen der heiligen Evangelien ergibt sich, daß die jüdischen, wie die galiläischen Zeitgenossen des Herrn mit dessen irdischer Herkunft ganz genau bekannt zu sein meinten. Woher nun diese Meinung der nahen und entfernten Landsleute Jesu, wenn nicht daher, daß Joseph und Maria alles gethan haben, was zur Abschließung einer wahren Ehe nach dem Gebrauch und Gesetze nothwendig war? Die Pharisäer, die allerorts Jesu Thun und Lehren belauerten, wie wären sie hergefallen über den Herrn und seine heilige Mutter, wenn hinsichtlich der Eheabschließung etwas nicht in Ordnung gewesen wäre[2])!

Erwägt man ferner Stellen wie Luk. II 27 33 41 43 48 und zwar sowohl die gebrauchten Termini „Eltern, Vater, Mutter, Kind, γονεῖς, πατήρ, μήτηρ, τέκνον“ als auch die ganze vom

---

[1]) Uebrigens ist es dogmatisch unbestreitbar, weil ausgesprochen in den Evangelien, daß Maria mit Joseph verlobt war. Es bleiben also nur die zwei Möglichkeiten: entweder hat Joseph Maria entlassen oder mit ihr sich vermählt. Das Eine hat er laut Matthäus und Lukas nicht gethan, also muß er sich mit Maria früher oder später einmal vermählt haben.
[2]) Estius bemerkt bezüglich jener Volksmeinung, als sei Joseph der natürliche Vater des Herrn: Cujus opinionis, tametsi falsae, non alia fuit causa, quam quia sciebatur, matrimonium vere fuisse contractum inter Joseph et Mariam: alioqui enim haud dubie Christo objecissent Judaei, quod ex fornicatione genitus fuisset, si quo modo de conjugii veritate dubitatum fuisset. (In 4 Sentent. d. 30. § 6).

Evangelisten insinuierte Situation, so verlangt auch diese Terminologie und das dadurch angedeutete Verhältnis der Elternschaft und Kindschaft eine objective, reale Grundlage, die sich nur unter der Voraussetzung einer wahren, zwischen Maria und Joseph bestehenden, Ehe ergibt. Wie sich in dem Falle einer wirklichen Ehe leicht begreifen läßt, warum Joseph und Maria „die Eltern" des Kindes, und Joseph „der Vater" genannt wird, obgleich Joseph nicht „leiblicher" Vater des Kindes Jesu war, ebenso schwer lassen sich die evangelischen Worte und die zu supponierenden verschiedenen privatrechtlichen Acte, welche Joseph und Maria nothwendig setzen mußten, um beisammen wohnen zu können, mit einer bloßen „Scheinehe" vereinigen.

Freilich wer das Wesen der Ehe in die copula carnalis verlegt; wer da glaubt, der eheliche Consens und das dadurch geschlossene Eheband widerstreite der Jungfräulichkeit und der vollkommenen Keuschheit; der muß von seinem Standpunkte aus die Wirklichkeit der Ehe der Mutter Gottes läugnen und den Bestand eines „der Ehe nur ähnlichen Verhältnisses" betonen. Aber dieser Ansicht gegenüber dürfte es wohl am Platze sein, zu erinnern, daß die copula carnalis, die procreatio und educatio prolis nach göttlichem Rechte den Bestand der Ehe voraussetzt, nicht zum Wesen derselben, sondern zu deren Integrität gehört. Nach biblisch-jüdischer Anschauung, welche Jesus (Matth. XIX 4—6) selbst bestätigte, ist die Ehe schon im Paradies eingesetzt worden, als Gott dem Adam die Eva zur Lebensgefährtin gab, aber die fleischliche Vermischung geschah erst nach der Vertreibung aus dem Paradies[1]). Daß aber schließlich das aus Luk. I 34: πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω zu folgernde Gelübde, oder wenn man will, der unverbrüchliche Vorsatz der Jungfräulichkeit der Verbindung zwischen Joseph und Maria nicht den ehelichen Charakter benahm, ergibt sich aus folgender Erwägung, die nach dem Vorgange Ballerinis auch Palmieri anstellt[2]). Die vertragsmäßige gegenseitige Ver-

[1]) Vgl. *Benedict. XIV.* Commentarius de D. N. Jesu Christi matrisque ejus festis. Bruxellis, Goemaere 1866. Tom. II p. 217: Matrimonium etiam sine copula constat: quod enim matrimonium fuit inter Adam et Evam ante peccatum (nam nonnisi post peccatum concubuerunt), veri matrimonii naturam habuit. [2]) *Palmieri,* Tractatus de matrimonio christiano. Romae ex typographia polyglotta S. C. de propaganda fide. 1880. p. 24 ss. — Vgl. auch *Christ. Vega,* Theologia Mariana. Neapoli, 1866. tom. II p. 240 ss.

pflichtung zur Enthaltsamkeit widerstrebt nicht dem Ehecontract als solchem, sondern nur einem gewissen freien Gebrauch, und irritiert daher den Ehecontract selbst nicht. Setzt man den Fall, der, wie es scheint, der allgemeinen kirchlichen Auffassung und unserem Begriffe von Maria, der reinsten Jungfrau, die von ihrem ersten Lebensmomente an unter ganz besonderer göttlicher Führung stand, am besten entspricht: es habe Maria vor dem Eheverlöbnis die unbedingte Absicht gehabt (sei es als Gelübde, sei es als Vorsatz), ihre Jungfrauschaft unbefleckt dem Herrn zu wahren; sie habe dann, als sie durch außer ihrer Macht liegende Umstände mit Joseph sich verloben mußte, ihrem heiligen Bräutigam diese Intention mitgetheilt, und beide hätten nun die Verpflichtung zu gegenseitiger Unversehrtheit ihrem ehelichen Consens vorausgeschickt; wäre eine solche Bedingung gegen das Wesen der Ehe? Wenn nicht alles trügt, muß dieses verneint werden. Scharf und treffend schreibt Palmieri im Anschluß an Ballerini: Wer einen solchen Vertrag seinem Ehecontracte vorausschickt, verzichtet nicht auf sein Recht, sondern verspricht vielmehr auf dasselbe zu verzichten. Denn jeder Rechtsverzicht setzt die rechtliche Befugnis als schon erworben voraus[1]). Will man aber diese Bedingung nicht als einen vorausgehenden Vertrag, sondern als einen mit dem Ehecontract zugleich gesetzten Modus auffassen, so übergeben sich die Ehecontrahenten in einem und demselben Acte zugleich die gegenseitige rechtliche Befugnis auf ihren Leib und begründen eben dadurch das Band, durch welches beide formell (in actu primo) zu jener Einigung erhoben werden, in welcher das wahre und volle Wesen der Ehe besteht[2]); entsagen aber zugleich der Ausübung ihres Rechtes, welches auf jener gegenseitigen Befugnis (potestas mutua) fußt. Aehnlich, wie wenn jemand ein Haus kaufte und allerdings schon gleich im Kaufvertrag die weitere Benützung desselben dem Verkäufer abträte. Eine Unverträglichkeit des Gelübdes oder unverbrüchlichen Vorsatzes mit der Wirklichkeit der Ehe läßt sich nicht erkennen.

---

[1]) Qui pactum hoc praemittunt contractui matrimonii, potius quam cedere juri, dicendi sunt promittere cessionem juris; nam cessio juris supponit jam acquisitam potestatem, quae contractu ipso matrimoniali acquiritur. *Palmieri* l. c. [2]) Palmieri zählt aaO. S. 2 f. mehrere Elemente auf, welche beim matrimonium prout est res permanens vorkommen, dahin gehört als die Hauptsache das aus dem Contract nothwendig und unmittelbar entstehende vinculum, quo ambo formaliter conjuncti sunt et formaliter constituuntur in actu primo unum completum principium mutuae copulae et per eam generationis.

Die Wirklichkeit der Ehe der Mutter Gottes wird schließlich auch durch alle jene inneren Gründe gestützt, welche gemeinhin von den Vätern und späteren Exegeten angeführt werden, wenn sie nach der Ursache forschen, warum der heilige Joseph denn überhaupt zur Lebensgemeinschaft mit der Gottesmutter berufen wurde. Der heilige Thomas stellt dieselben in erschöpfender Zahl nach den Categorien propter Christum, propter matrem, propter nos mit tiefsinniger Kürze zusammen[1]).

Obgleich außer mehreren Häretikern auch noch einige Väter als Bestreiter der Muttergottesehe angeführt werden können, so ist doch nicht zu läugnen, daß jetzt die Bestreitung derselben äußerst bedenklich erscheint, zumal viele von den Väterstellen eigentlich doch nicht die Ehe läugnen, sondern vielmehr nur den Gedanken an eine fleischliche Vollziehung der Ehe ausschließen wollen und nur insofern sich weigern einen γάμος oder nuptiae anzuerkennen; in diesem Sinne wird oft sogar das Wort sponsus und sponsa von Joseph und Maria ferne gehalten[2]). In alter Zeit dürften als belangreiche Gegner eigentlich nur Ambrosius und Chrysostomus gelten, welche hauptsächlich in Folge der falschen Supposition, Joseph habe zur Zeit der Kreuzigung Christi noch gelebt, den falschen Schluß zogen, zwischen Maria und Joseph habe nur ein freundschaftliches Zusammenleben, kein wirkliches Eheband bestanden, denn wie hätte Christus sonst am Kreuze die Gattin vom Gatten nehmen und dem geliebten Jünger Johannes geben können. Daß die Scholastik mit dem Magister und dem englischen Lehrer an der Spitze wohl ausnahmslos die Existenz der Ehe der Mutter Gottes vertheidigt, kann als

[1]) P. III q. 29. a. 1. in c. — Bezüglich des vom hl. Martyrer Ignatius im Briefe an die Ephesier zuerst erwähnten Congruenzgrundes (bei Thomas der dritte) ut partus ejus diabolo celaretur etc., von dem Maldonatus (zu Matth. I 18) erklärt, er verstehe ihn nicht, aber wage ihn auch nicht zu tadeln, möge auf die schöne Erklärung Estius' (in 4 Sent. dist. 30 §. 7) aufmerksam gemacht werden. Estius interpretiert also: Unde quia B. Virgo virum habebat, nec integritatem ejus nec concipiendi modum perscrutatus est [diabolus]; sed, ut ait Basilius, virgines innuptas praecipue observabat, quia virginem parituram ex propheta didicerat. Quodsi extra matrimonium virgo fuisset impraegnata, virgineum illum conceptum et partum cognovisset diabolus hoc argumento: concepit extra matrimonium, non ex fornicatione; neque enim id me lateret, qui sum auctor fornicationis: ergo concepit de Spiritu sancto. [2]) Vgl. Hesychius, Homilie über die hl. Jungfrau; Gregor v. Naz. in seinem Christus patiens; Augustinus sermo 3. in natali Domini.

unbestritten gelten[1]). Nur in neuester Zeit ist Freisen wieder einmal als Erster aufgetreten und behauptet, daß das Verhältnis zwischen Maria und Joseph keine Ehe gewesen sei[2]). Die Grundlage für seine Behauptung findet er in dem Eheschließungsrechte der Juden, nach welchem weder durch die Verlobung noch durch die Heimholung der Braut und die Antrauung in der Chuppa (Brauthimmel) die Ehe abgeschlossen wurde, sondern lediglich durch den Beischlaf. Solange letzterer nicht stattgefunden habe — meint Freisen — seien beide Contrahenten keine Eheleute. Da Maria und Joseph Juden waren, so war wegen des zwischen beiden obwaltenden jungfräulichen Verhältnisses auch keine Ehe, sondern nur ein der Ehe ähnliches Verhältnis vorhanden. Ohne einen Ostracismus ausüben zu wollen, scheint es uns doch, als sei diese Meinung schriftwidrig, und betone auch zu einseitig die eherechtliche Wirkung der copula carnalis bei der Eheschließung des biblischen und talmudischen Judenthums, nehme auch zu wenig Rücksicht auf den Consensus der katholischen Theologen.

Zeit dieses Eheschlusses. Setzt man nun die Existenz der Ehe der Mutter Gottes als eine in der katholischen Theologie der Gegenwart allgemein getheilte Ueberzeugung voraus, so tritt noch die Frage nach dem Zeitpunkt ihrer Abschließung an uns heran. Bestand schon ein wirkliches Eheband zwischen Maria und Joseph, als die Ereignisse eintraten, welche Luk. I 26 ff. und Matth. I 18 ff. erzählt werden?

Diese Frage ist keineswegs müßig. Unscheinbar auf den ersten Anblick, nimmt sie bei längerer Erwägung an Wichtigkeit zu und wird schließlich eine Lichtquelle, welche uns die Wege und Absichten Gottes für die neue Heilsordnung in Christo in der That besser erkennen läßt, und reiche Strahlen wirft auf die drei heiligsten Personen, die je im Fleische erschienen sind, namentlich auf den heiligen Joseph, der gewöhnlich etwas zu tief in den Hintergrund gestellt wird. Es ist ganz richtig: „der gläubige Christ kann sich an dem Verhältnis [zwischen Maria und Joseph] erbauen, gleichviel ob es Ehe war oder nicht“[3]), aber es gibt auch in der Er-

---

[1]) Capisucchius, bei Benedict XIV l. c. angeführt, sagt: [constat] totam scholam cum magistro et angelico doctore in affirmantem sententiam conspirare, et omnes sanctos Patres bene perpensos idem dicere. [2]) J. Freisen, Geschichte des canonischen Rechtes bis zum Verfalle der Glossenliteratur. Tübingen, Fues 1888. Vgl. S. 83 ff. [3]) Freisen aaO. S. 90.

bauung ein Mehr oder Minder und dies namentlich bei der Ehe der heiligsten Jungfrau, weil dieselbe in allen Zeiten der Kirche ein wirksames Vorbild für die ideale Auffassung der Ehe überhaupt bildete. Auch der Exeget und der Dogmatiker interessieren sich für die Lösung dieser Frage; fließt sie ja doch ein in die richtige Erkenntnis der historischen Abfolge der evangelischen Erzählungen bei Matthäus und Lukas und vermittelt eine richtigere Würdigung der wechselseitigen Stellung zwischen Jesus, Maria und Joseph.

Thesis. Nicht hat Maria den ewigen Sohn Gottes vorher, im ledigen Stande, vom heiligen Geiste empfangen und ihn dann erst in die Ehe mit Joseph hineingebracht, gleichsam als ein dieser Ehe fremdes Kind, sondern im ehelichen Stande, als jungfräuliche Gattin Josephs, hat sie den Welterlöser empfangen, allerdings nicht nach gewöhnlichem Gebrauche der Ehe, sondern infolge der Ueberschattung der Kraft des Allerhöchsten, übernatürlich, jungfräulich. In dem Augenblicke aber, wo das gnadenreiche Geheimnis sich verwirklichte, lebte Maria, obgleich vermählt, doch mit Joseph noch nicht zusammen; sie war nämlich 'arusa, ἐμνηστευμένη (μνηστευθεῖσα Matth. I 18) und gewärtigte noch die Heimführung von Seite des Bräutigams, welche nach kürzerer oder längerer Frist eintrat und Nissu'in genannt wird.

Verschiedene Ansichten. Es dürfte nicht ohne Interesse sein, einige katholische Stimmen aus der neueren Zeit über die vorliegende Frage zu vernehmen. Vacuez behauptet in der jüngsten Auflage seines Manuel biblique, daß die heilige Schrift die Frage, ob Maria verlobt oder vermählt war (fiançée ou mariée), als die Menschwerdung statthatte, nicht entscheide. Weder aus dem ἐμνηστευμένη des griechischen Textes, noch aus dem desponsata der Vulgata, noch aus der Benennung ἀνήρ, vir lasse sich ein abschließendes Urtheil gewinnen. Drei Meinungen seien innerhalb der Kirche laut geworden: die erste nehme die Existenz der Ehe zur Zeit der Engelsbotschaft an, sie ist besonders von älteren Auctoren vertreten; die zweite, welche von einigen Neueren vertheidigt wird, läugnet den Bestand der Ehe für jene Zeit; die dritte endlich läßt Verlobung und Vermählung zusammenfallen unter dem Namen desponsatio und unterscheidet davon den letzten, das Wesen der Ehe nicht berührenden Act der feierlichen Heimführung der Braut in das Haus des Bräutigams. Vacuez enthält sich ein Urtheil zu

sprechen über die Berechtigung oder den Vorzug einer von diesen Meinungen[1]).

Schegg interpretiert Matth. I 18: μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς mit den Worten: „Nachdem Maria verlobt und ehe sie heimgeführt worden war". Nach Schegg involviert aber erst die Heimführung der Braut deren Vermählung, daher argumentiert er so: „Diese Heimführung hatte bei Maria noch nicht stattgefunden; also war sie noch nicht vermählt". Der Text Luk. I 27, meint Schegg, schließe die Vermählung direct aus; eine „Vermählte" könne nicht verlobte Jungfrau (παρθένος) heißen. „Sie mag als Vermählte Jungfrau sein, aber sie heißt nicht so". Lukas müßte nothwendig γυνή gesetzt haben. Die Benennung Josephs mit ἀνήρ sei für jene Zeit zwischen Verlöbnis und Heimführung proleptisch zu fassen, da nach der Verlobung die Brautleute als Gatten angesehen und vor Gericht als Gatten behandelt wurden. In seinem „Leben Jesu" zeichnet Schegg die Situation näher. Als der Engel des Herrn erschien, war Maria die Verlobte, die Braut Josephs. Als sie wunderbar Mutter geworden war, habe sie ihrem Verlobten sogleich ihren Zustand mitgetheilt, natürlich in kürzester Weise: „Ich bin Mutter; thue, was dir gut und recht dünkt; aber dringe nicht weiter in mich". Auf dieses Bekenntnis hin sei dann jener Seelenzustand in Joseph herbeigeführt worden, welcher das Fundament der Erzählung Matth. I 18 ff. bildet, und der erst durch des Engels Belehrung von ihm hinweggenommen wurde. Jetzt nahm Joseph Maria in sein Haus auf und rettete durch die alsbaldige Heimführung Marias Ehre vor der Welt. Bald darauf theilte Maria ihrem Gemahl den Entschluß, Elisabeth zu besuchen, mit, Joseph billigt denselben und begleitet seine jungfräuliche Gattin wohl selbst dahin[2]). Die Bedenken gegen diese an sich alle Schwierigkeiten ebnende, plausible Darstellung der evangelischen Erzählungen sollen später erhoben werden.

Palmieri behandelt in seinem Tractat über die christliche Ehe in einem eigenen Parergon, die Frage, wann zwischen Joseph und Maria die feierliche Vermählung (nuptiae) stattgefunden

---

[1]) *Bacuez et Vigouroux*, Manuel Biblique. Paris, Roger et Chernoviz. 1886. Bd. 3 S. 209 ff. [2]) Schegg, Evangelium nach Matthäus. München, Lentner, 1856. Bd. 1 S. 419; Sechs Bücher des Lebens Jesu. Freiburg, Herder. 1874. Bd. 1 S. 35 ff.



habe. Er ist noch nicht überzeugt, daß es auch wahr sei, was die Rabbinen und diesen folgende christliche Gelehrte über die Zeit aufstellen, welche zwischen Verlobung und Heimführung der Braut verfließen müsse, und über die Unerlaubtheit der ehelichen Beiwohnung in dieser Zwischenzeit. Setzt man aber diese Sitte im jüdischen Volke für jene Zeit voraus, so hält Palmieri die Ansicht für wahrscheinlicher, welche die Heimführung Marias durch Joseph schon vor der Empfängnis ansetzt. Insoweit schließt sich Palmieri an De Vit an, welcher in seinem Büchlein „Leben des hl. Joseph" Patrizis entgegenstehende Ansicht über die Zeit der Eheschließung Marias nicht ohne Heftigkeit bekämpfte[1]).

Scheeben berührt in seinem Handbuch der Dogmatik mit kurzen, aber ideenreichen Worten die Ehe Marias und die Zeit der Abschließung derselben. „Das Verhältnis Mariens zu Joseph war thatsächlich eine wahre Ehe und nicht etwa ein bloßes Freundschafts- oder Patronatsverhältnis oder auch nur ein bloßes Verlöbnis". Die hl. Schrift vermeide hiebei den Ausdruck γάμος, nuptiae und beschränke sich auf den Ausdruck μνηστεύεσθαι = desponderi, weil durch jenes Wort im gewöhnlichen Sprachgebrauch der Gedanke einer fleischlich vollzogenen Ehe nahe gelegt werde. Die Bezeichnungsweise μνηστευθεῖσα, ἐμνηστευμένη, desponsata dürfe daher im Deutschen nicht mit „Verlobte", sondern müsse mit „Angetraute" wiedergegeben werden und drücke das eheliche Verhältnis formell nach seiner geistigen und ethischen Seite (als matrimonium ratum) aus. Diese Auffassung von μνηστευθεῖσα sei durch den öfter wiederholten Begriff ἀνὴρ αὐτῆς, γυνὴ αὐτοῦ gefordert. Infolge dessen findet sodann Scheeben auch keinen Grund, warum die Trauung Marias mit Joseph nicht bereits vor der Empfängnis Christi stattgefunden haben sollte. Unter dieser Voraussetzung bedarf Scheeben natürlich zur Erklärung der Schrifttexte auch nicht mehr jener von den neueren Exegeten mehrfach hervorgehobenen Thatsache, „daß bei den Juden keine so scharfe Abgrenzung zwischen Verlöbnis und Trauung bestanden habe, wie im Christenthum"[2]). Man sieht, Scheeben hält sich wesentlich auf der Seite, welche auch Palmieri für die wahrscheinlichere hält und in der früheren Zeit von den

---

[1]) AaO. S. 50. Das von Palmieri citierte Werk De Vits ist betitelt: Vita di San Giuseppe scritta dal sacerdote Vincenzo De Vit. Ed. 2 con aggiunte. Modena 1868. [2]) Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Freiburg, Herder. 1883. Bd 3 S. 485 ff.

besten Exegeten, wie Maldonat, Cornelius a Lapide u. a. aufrecht gehalten wurde.

Im Unterschiede nun von den Vätern und älteren Exegeten, welche mehr aus inneren Gründen der Schicklichkeit und Nothwendigkeit Maria bei dem Engelsgruße im Hause Josephs wohnen lassen, sei es schon als Vermählte oder auch als erst Verlobte (Chrysostomus), gehen die neueren Exegeten mehr in die geschichtliche Betrachtung des Wesens und Charakters der israelitischen Eheschließung ein und kommen, wie es scheint, zu Resultaten, die äußerlich mit dem Sprachgebrauch, innerlich mit den geschichtlich denkbaren Verhältnissen der evangelischen Personen und Ereignisse harmonischer stimmen als die bisher genannten Lösungen, mit denen sie jedoch in vielen Elementen der Anschauung auch übereinstimmen.

An erster Stelle sei J. Grimm genannt, welcher sowohl in seinem „Leben Jesu" als auch in dem Werke „die Einheit der vier Evangelien" die Thesis vertheidigt, daß Maria als „Verlobte" und nicht als bereits „Heimgeführte, öffentlich Vermählte" vom hl. Geiste empfangen habe, daß aber nach „israelitisch legaler Anschauung zwischen Braut und wirklicher Frau, was deren rechtliche Stellung dem Bräutigam und dem Manne gegenüber betrifft, kein wesentlicher Unterschied ist".. „Diese Eigenthümlichkeit des ganzen Verhältnisses beruht auf dem vorherrschend privatrechtlichen Charakter, den die israelitische Ehe namentlich der christlichen gegenüber behauptet. Die zwischen der Verlobung und der wirklichen Eheschließung gewöhnlich verlaufende Frist lag wohl in Sitte und Herkommen, hatte aber ihren Grund am wenigsten darin, als ob der erste Act, das Verlöbnis, wie bei uns, nur so ein einleitender Schritt, eine unerläßliche Vorbereitung der Ehe wäre, dagegen erst der zweite Act, die Heimführung der Braut, den Bräutigam in seine eigentlichen ehelichen Rechte einsetzte" [1]). Bei dieser Grundlage seiner Anschauung über das Verhältnis Marias zu Joseph kommt Grimm denn auch zu einer tieferen Auffassung der Vaterschaft des hl. Joseph. Den Gemahl der Jungfrau als Pflegevater, Nährvater zu bezeichnen, reiche lange nicht aus, wo es sich um dessen volles, sittlich-rechtliches Verhältnis zum Sohne seiner jungfräulichen Gemahlin handle. Infolge des Eheverhältnisses tritt die vom hl. Geist allein gewirkte

---

[1]) J. Grimm, Die Einheit der vier Evangelien. Regensburg, Manz. 1868. S. 240 ff.; — Das Leben Jesu nach den vier Evangelien. Regensburg, Pustet. 1876. Bd 1 S. 120 ff.

Frucht Marias auch zu Joseph in das Sohnsverhältnis und durch Joseph „aus dem Hause David" müssen die Rechtstitel und Erbansprüche auf Jesus übergeleitet werden.

Denselben Standpunkt wie Grimm, nur etwa mit Ausnahme seiner Deutung von Matth. I 19 20 theilen die besten Exegeten der Neuzeit: Schanz, Cornely, Patrizi, Reischl, Bucher, Weinhart u. a.[1]). Klar und bündig zeichnet Bisping die richtige Auffassung der hier einschlägigen Momente, wenn er sagt: „Der unmittelbare Eindruck, welchen die evangelischen Berichte bei Matthäus und Lukas machen, ist der: Maria war bei der Verkündigung des Engels erst die Verlobte des heiligen Joseph. Gleich nachher reiste sie zu ihrer Base Elisabeth und blieb dort drei Monate; dann erst trat die förmliche Verheiratung ein, von welcher [Matth. I 18 ff.] die Rede ist". Bezüglich der ehelichen Befugnisse jüdischer Brautleute, meint Bisping, sei in jener Periode zwischen Brautstand und Ehestand nicht so genau unterschieden worden. Die Braut wurde privatrechtlich bereits als Eigenthum des Bräutigams betrachtet; daher habe eine eheliche Beiwohnung keinen bösen Leumund nach sich gezogen[2]).

Zuletzt möge noch die altchristliche Kunst zum Worte kommen. Liell bespricht die bekannte „Darstellung von Marias Vermählung" in Puy-le-Dome, worüber sowohl Garrucci als auch De Rossi ihr sachverständiges Urtheil, leider in divergenter Weise, abgaben. Sicher ist, daß das Reliefbild der künstlerische Ausdruck von Matth. I 18 und 24 ist. Garrucci glaubt in der Führung der Hände einen Gestus zu finden, wonach die evangelischen Worte *λαμβάνειν* oder *παραλαμβάνειν γυναῖκα* nicht bedeuten „ein Weib nehmen, heiraten", weil ja Joseph schon mit Maria verlobt war, sondern die Gattin, die er zu entlassen gedachte, wieder zu behalten. Liell verwirft Garruccis Exegese und bemerkt mit Recht, daß das Bild das Gegentheil insinuiere; denn Joseph halte seine Rechte hin, Maria lege ihre Linke hinein. Sie reichen sich also die Hände ganz genau

[1]) Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Lukas. Tübingen, Fues. 1883. S. 83. *Cornely* S. J., Introductio specialis in singulos Novi Testamenti libros. Parisiis, Lethielleux. 1886. p. 202 196. *Patritius* S J., De evangeliis libri tres. Friburgi Brisgoviae, Herder. 1853. Liber tertius. p. 122 ss.; De prima angeli ad Josephum Mariae sponsum legatione commentatio. Romae ex typographia polyglotta. 1876.
[2]) Bisping, Erklärung des Evangeliums nach Matthäus. Münster, Aschendorff. 1864.

so, wie das auf zahlreichen Darstellungen von Eheschließungen zu sehen ist. Gerade diese Wahrnehmung bewog De Rossi dieses Bild als Beweis anzusehen, daß παραλαμβάνειν τὴν γυναῖκα heiße „heiraten, Hochzeit halten“[1]).

Ueberblickt man den bisher skizzierten Meinungsaustausch der neueren katholischen Theologen, so sieht man, daß hinsichtlich der aufgeworfenen Frage keine volle Uebereinstimmung herrscht. Zwar ließe sich bei genauerer Präcisierung und mit Hilfe einiger Distinctionen mancher blos scheinbare Widerspruch unter denselben heben; doch darauf soll hier nicht weiter eingegangen werden. Nur das sei constatiert, daß von den Exegeten der Neuzeit die bei weitem größere Anzahl der Ansicht huldigt, Maria und Joseph seien zur Zeit der Empfängniß Christi bereits durch ein wahres Eheband verbunden gewesen, der letzte Act der jüdischen Ehe, die feierliche Heimführung der Braut, habe noch nicht stattgefunden, das öffentliche Zusammenleben der Ehegatten unter einem und demselben Dache noch nicht begonnen. Dieser Ansicht als dem richtigen Ausdruck der evangelischen Erzählung und den daraus mit innerer und äußerer Wahrscheinlichkeit sich ergebenden Folgerungen wird im Folgenden das Wort geredet.

Begründung der Thesis. Nach unseren modernen vom Tridentinum geschaffenen Verhältnissen sind Eheversprechen und Eheschließung zwei auch zeitlich auseinanderliegende Handlungen. Das Eheversprechen begründet das Verhältnis von „Braut und Bräutigam“, die Eheschließung das von „Weib und Mann“, „Gatte und Gattin“. Nach der Sprache der Canonisten läßt sich daher zB. vom Manne sagen, er erwerbe durch ersteres ein jus ad uxorem und durch letztere ein jus in uxore, und von dem Mädchen, wenn es im Brautstande sich vergeht, wird gesagt, daß es die Verlobten-Treue verletzt habe; wenn nach dem Eheabschluß, daß es die eheliche Treue gebrochen, daß es Ehebruch begangen habe.

Obgleich nun die Eheschließung bei den verschiedenen Völkern je nach den in Anwendung gekommenen Eheformalitäten eine verschiedene Gestaltung hat und selbst in den verschiedenen Epochen eines und desselben Volkes oder einer und derselben Religion vielleicht eine ganze Geschichte aufweist, so bleibt doch trotz des Wechsels

---

[1]) Liell, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben. Freiburg, Herder. 1887. S. 216 f.

der Formen das Eine unverändert bestehen, daß man immer dort eine wahre Ehe vor sich habe, wo unter den betreffenden Förmlichkeiten ein Act vorkam, der dem Manne absolut ein jus in uxore verlieh und das Weib im Falle der Verletzung dieses Rechtes zur Ehebrecherin stempelte.

Wendet man diese Bemerkungen auf die biblischen Ausdrücke ἐμνηστευμένη, μνηστευθεῖσα an, so hat man hier vorsichtig zu sein. Man darf nicht so ohne weiteres unsere Worte und Begriffe von Verlobung und Vermählung auf das Verhältnis von Maria und Joseph übertragen, weil beide als Mitglieder der jüdischen Religionsgemeinde anderen Rechtsverhältnissen unterstanden, und es möglich ist, daß ἐμνηστευμένη für einen hebräischen Terminus steht, dessen Inhalt jenes Verhältnis nicht äquivalent wiedergibt.

Da man wohl nicht fehlgreift, wenn man behauptet, Maria und Joseph haben nach dem Gesetze und der Sitte ihres Volkes die Ehe abgeschlossen, so empfiehlt es sich in einigen Zügen die Eheschließungsformalitäten zu zeichnen und daran die entsprechenden neutestamentlichen Worte zu prüfen und zu beleuchten.

1. Eheschließung bei den Juden. Die Ehe, als die Grundlage so vieler wichtigen sittlichen, religiösen und bürgerlichen Beziehungen wurde bei den Juden immer als ein großes Familienereignis angesehen. Die Formalitäten aber, die hiebei beobachtet wurden, waren je nach der Zeit verschieden, anders in der biblischen, anders in der talmudischen und wieder anders in der nachtalmudischen Zeit.

Für den heiratsfähigen Sohn suchten gewöhnlich die Eltern die Gattin. Die Einwilligung gaben die Eltern der Braut und deren etwa vorhandene Vollbrüder; von Seite der Braut genügte der Nichtwiderspruch, weil nach orientalischen Sitten die Selbstentscheidung des Mädchens gleich Null ist. In gewissen Fällen hat natürlich auch im Alterthum der Heiratscandidat die Werbung persönlich machen müssen und die Braut ebenso die Werbung entweder durch Mittelspersonen oder auch persönlich und unmittelbar entgegengenommen. Hiemit war das geschehen, was die spätere Zeit sidduchin „Zusammenfinden“ oder auch tenaim „Vorbedingungen“ nennt und das etwa unserem Terminus sponsalia de futuro entsprechen mag.

War die Werbung genehm gewesen und der Freier angenommen worden, so mußte die beiderseitige Einwilligung der Ehecandi-

.daten durch eine in die Sinne fallende Handlung symbolisiert werden[1]). Damit war jene Art des Verlöbnisses gegeben, welche im talmudischen Schriftthum qiddušin (Heiligung) oder erusin (Besitzergreifung, Verlobung) benannt wird. Von nun an hieß die Frau bis zum Tage der Heimführung durch den Bräutigam: m'qudäšet oder m''oräset = desponsata oder 'arusa = sponsa, ihr Mann 'arus. In der griechischen Bibelübersetzung entspricht das Verbum μνηστεύεσθαι und das Partizip ἐμνηστευμένη.

Der letzte Act in der Eheschließung hat den Namen nissu'in (nuptiae, γάμος, Hochzeit), weil von da ab der Mann die Frau in sein Haus aufnahm und mit ihr ehelich zusammenlebte. Die Aufsetzung des Ehevertrages (k'thuba, συγγραφή, conscriptio), das Gastmahl mit den an dessen Schluß gebräulichen sieben Benedictionen über das Brautpaar, endlich das Zurückziehen der Brautleute in das Brautgemach oder in symbolischer Andeutung unter das Brautzelt (Chuppa) sind die drei wichtigsten Stücke der Nissu'in. Damit war die Braut im vollen Sinne, auch hinsichtlich des Gebrauches der Ehe, das Weib des Bräutigams geworden (išša g'mura = uxor perfecta, oder išto l'khol dabar = uxor ejus sub omni ratione). Daher heißt der Mann jetzt nasu' und die Frau nesu'a, Vermählter, Vermählte.

Diese drei Acte: Werbung, Verlöbnis, Hochzeit lassen sich als ganz natürliche Bestandtheile der israelitischen Eheschließung, wenn nicht immer als chronologisch, so doch als logisch geschieden leicht auseinanderhalten. Bei der Werbung bestand die Ehe noch nicht, mit der Hochzeit war die Ehe jedenfalls vollständig abgeschlossen. Wie verhält es sich aber mit dem Verlöbnis? welches sind dessen eherechtliche Wirkungen? Welchem Verhältnisse ist es denn zu vergleichen, wenn wir mit unseren christlichen Begriffen operieren? Haben wir an eine Verlobte oder an eine Vermählte zu denken oder bezeichnet es ein Mittelding, dem ein modernes Gegenbild fehlt und für das wir keinen eigens geprägten sprachlichen Ausdruck haben, das aber trotzdem factisch bei den Juden bestand und auch im nachtalmudischen und modernen jüdischen Trauungsacte noch ganz gut zu bemerken ist?

Da die gegenwärtigen jüdischen Eheformalitäten, obgleich sie geschichtlich aus den älteren sich entwickelten, für unsere Frage kein

---

[1]) Vgl. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud. Bd II Strelitz im Selbstverlag des Verfassers. 1883.



weiteres Interesse bieten, so sei nur die Verlobung (erusin) der biblischen und talmudischen Zeit in's Auge gefaßt. Von Bedeutung dürfte etwa nur noch die Mahnung des Abbé Drach sein, daß man sich des Unterschiedes bewußt sei zwischen dem Arus (Bräutigam) der alten Zeit und dem Chathan (Verlobten) der neueren Zeit. Der letztere ist nur durch ein Eheversprechen gebunden, er kann aber durch eine Geldbuße, welche unter dem Titel eines „Schadenersatzes" (q^e^nas) auferlegt wird, sich seiner Verlobten entledigen. Die Braut ist ihm ja noch nicht „angetraut" sondern nur „versprochen". Anders steht die Sache zwischen dem Arus und der Arusa, dem *μνηστός* und der *ἐμνηστευμένη* der alten Zeit, diese waren durch das vinculum conjugale mit einander verbunden [1]). Betrachten wir nun dieses Verlöbnis näher.

Das mosaische Gesetz spricht sich über die Formalitäten des Verlöbnisses nicht aus, aber dessen Existenz läßt sich aus zahlreichen Stellen des A. T. nachweisen. Aus der nachexilischen Zeit aber weiß man bestimmt, daß das Verlöbnis auf dreifache Art geschehen konnte: durch Ueberreichung von Geld oder Geldeswerth (bekhäsef) durch einen schriftlichen Contract (biš^e^tar) und durch die Copula (bebi'a) [2]).

Nur der Mann konnte erwerben, nicht die Frau, weil im A. B. die Frau noch vorwiegend als Sache betrachtet wurde, wenngleich ein Kauf im eigentlichen Sinne doch nicht stattfand. Jede der drei Verlöbnisarten waren öffentliche Acte, geschahen vor Zeugen unter dem Zurufe des Mannes an die Frau: hare att m^e^quddäšeth li bazzä „so sei mir durch dieses (Geld, Urkunde 2c.) geheiligt", oder hare att l^e^išša bazzä „du bist mir durch dieses zur Frau" [3]).

---

[1]) *Drach*, Du divorce dans la synagogue. Rome, imprimerie du collége Urbain 1840. Das Urtheil Drachs ist hierin um so mehr zu beachten, weil er als ehemaliger Rabbiner die Sache wohl kennt. [2]) *Ugolini*, Thesaurus antiquitatum sacrarum vol. XXX p. 375. — Die Namen dieser drei Arten von Verlöbnis sind: das seltener vorkommende liqquchin (von laqach, nehmen, zur Frau nehmen), die häufigeren: qiddušin (Heiligung, Trauung), welches die Verlobung als Eheanfang bezeichnet, und 'erusin (Besitznahme, Trauung), was als privatrechtlicher Terminus namentlich dem nissu'in gegenübersteht. Nach Lagarde (Sem. I 50) ist die Grundbedeutung von 'aras (woraus 'erusin) soviel als „den Werth erlegen", durch Zahlung einer Summe Anrecht auf den Besitz eines Mädchens gewinnen. Fürst gibt im Handwörterbuch als eigentliche Bedeutung an „fassen, ergreifen, für sich etwas in Besitz nehmen". [3]) Vgl. *Seldenus*, Uxor hebraica. Francofurti ad Oderam, Jeremias Schrey 1695.

Nach solcher Verlobung blieb die Jungfrau gewöhnlich noch ein Jahr (eine Wittwe 30 Tage) im elterlichen Hause[1]).

Die Verlobung mittelst Copula wurde erst im dritten Jahrhundert nach Christus durch den berühmten jüdischen Gesetzlehrer Abba Rabh (167—247) verboten und mit Strafe belegt.

Welches ist nun die Natur des Verlöbnisses und seine eherechtliche Wirkung? Aeltere und neuere jüdische wie christliche Archäologen und Exegeten gestehen, daß mit dem Verlöbnis, welches 'erusin oder qiddušin benannt wird, der „Eheanfang" gesetzt ist, nicht in dem Sinne, wie ja auch schon die bloße Werbung oder auch die sponsalia de futuro ein Eheanfang genannt werden konnen, sondern in dem Sinne, daß durch dasselbe wirklich das Wesen der Ehe, das eheliche Band vorhanden ist, und nur der usus matrimonii noch nicht gestattet wurde, nicht etwa in Folge des Gesetzes Mosis, sondern ex statuto scribarum[2]). Hamburger vergleicht die Eheschließung der alten Zeit, welche zwei Acte umfaßte, mit der in der nachfolgenden Periode und auch in unserer Zeit gebräuchlichen und schreibt: „Die oben angegebene Eheschließung in zwei Trauacten, der des Verlöbnisses oder der der Antrauung, der Qiddušin und der Hochzeitsfeier oder der Heimführung in die Chuppa zu zwei getrennten Zeiten, hat in späterer Zeit zu Mißhelligkeiten geführt. Die Verlobte wurde in vielen Sachen als geehlicht angesehen, deren Untreue mit der Strafe des Ehebruches belegt wurde, und doch galt sie in Erbsachen nicht als die Ehefrau. Hierzu kamen die Fälle der Verlöbnisauflösung, die durch völlige Scheidung, Scheidebrief, geschehen mußte; auch das öftere Verlassen der Bräute, besonders in den Jahren der Verfolgung, wo dieselben gleich verlassenen Ehefrauen vereinsamen mußten, dieses hat in der nachtalmudischen Zeit zu einer Umgestaltung der Trauung geführt. Man nahm dem Verlöbnis den Character einer Antrauung; es sollte nicht mehr den eines Trauactes haben, sondern nur ein Zusammenfinden zu einem gegenseitigen Vorversprechen sein; nicht mehr „Erusin" Verlöbnis sondern „Schidduchin" Zusammenfinden zum

---

[1]) *Buxtorfii* dissertatio de sponsalibus et divortiis n. 67. [2]) Ibid. n. 68: Interea autem quamvis haarusa, desponsata, revera jam sit uxor viri, attamen nondum est 'ešeth iš g mura uxor viri mera et absoluta, sed .. prohibita est marito (l ba'ʺlah sponso) suo ex statuto scribarum, quamdiu est in aedibus patris sui .. et qui rem habet cum desponsata sua in domo soceri sui, is luit poenam contumaciae (flagellationis).

Vorversprechen und zur Verabredung bilden[1]". Schon bei **Philo**, einem Zeitgenossen des Herrn, lesen wir (De legibus specialibus): Sponsalia tantumdem valent, quantum nuptiae. Dieselbe Erklärung vertritt **Maimonides**. Sieht man genauer nach, so findet dieselbe auch ihre Begründung in den Schriften des A. B.

Aus dem **mosaischen** Gesetze gehört als besonders lehrreich hieher die Stelle Deut. XXII 22—29, welche die Wertung der verletzten Keuschheit an drei Fällen uns vor Augen führt. In VV. 28 u. 29 erscheint die geschlechtliche Vermischung mit einer ledigen, **nicht verlobten** Dirne (na'ᵃra bᵉthula ašer lo 'orasa) als Fornication, als was die That natürlich auch bezeichnet werden muß in dem Falle, wo der Mann das Mädchen nicht zum Weibe nehmen wollte. Das Gesetz nun bestimmt, daß der Stuprator nolens volens Ehemann der Geschändeten werden muß (vᵉlo tihjä lᵉišša). In V. 22 handelt es sich um eine wirkliche Ehefrau. Mit großem Ernst tritt hier das Gesetz dem ehebrecherischen Weibe und seinem Verführer entgegen. Nicht genug, daß Ehebruch schon im Dekalog verboten ist, wird hier auch die an beiden Delinquenten zu verhängende Todesstrafe bestimmt (Vgl. Lev. XX 10). In den VV 23—27 endlich ist von der Schwächung einer Braut (na'ᵃra bᵉthula mᵉorasa lᵉ'iš) die Rede. Diese That wird nicht als einfache Sünde der Unkeuschheit betrachtet, sondern als Ehebruch taxiert und die Strafe der beiden Schuldigen ist Tod durch Steinigung. Nur in dem Fall, daß der Frevel (hara') auf freiem Felde fern von hilfebringenden Menschen vor sich ging, wurde gesetzlich angenommen, daß die Braut schuldlos gewesen und der Fall ähnlich zu nehmen sei, wie wenn ein Mörder seinen Mitmenschen anfällt, und die Geschwächte blieb von Erleidung der Todesstrafe frei.

Aus diesen strafrechtlichen Bestimmungen aber ergibt sich, daß die Verlobte ('arusa) ihrem Bräutigam dieselbe Treue schuldig ist wie das schon beim Manne weilende Eheweib; ja die Verhängung der Todesstrafe über den Stuprator wird V. 24 gerade damit begründet 'al dᵉbar 'ᵃšer 'ana 'eth 'ešeth re'ehu (Vulg. quia humiliavit uxorem proximi sui); auch die innere moralische Schlechtigkeit der Handlung wird durch die Worte ubi'arta har'a miqqirbäkha (Vulg. et auferes malum de Israel) nicht mit der in V. 28 verworfenen einfachen Hurerei, sondern mit dem in V. 22 gebrandmarkten Ehebruch in Bezug gebracht. Welchen Sinn hätte

---

[1]) **Hamburger** aaO. S. 1229.



denn diese so strenge Strafbestimmung und ihre Begründung, wenn nicht durch die Verlobung der Bräutigam wirklich ein jus in re auf seine Braut erworben hätte und ein Fremder bei seinem Attentat auf die Braut ein schon geknüpftes Eheband zu zerreissen sich bemühte.

Ferner ist es nicht auffallend, daß das Gesetz, welches die Vergehen mit einer unverlobten Jungfrau und dann mit einer Verlobten genau scheidet und strafrechtlich verfolgt, von dem Falle schweigt, daß der Bräutigam vor der Hochzeit mit seiner Verlobten sich fleischlich vermische? Ein Zeichen, daß zwischen den Verlobten die Sache anders steht, ein derartiger Fall nicht unter dem Gesetze stand, und wohl später noch durch die Synagoge geregelt werden konnte, wie diese es auch wirklich gethan hat, indem nach einem Statut des späteren Rabbinismus der sexuelle Umgang des Bräutigams mit seiner Verlobten in deren Hause bestraft wurde; das in Folge dessen etwa erzeugte Kind aber für legitim, nicht für unehelich galt.

Daß das Verlöbnis nicht etwa ein bloßes Vorbesprechen, sondern schon die Einsetzung in die ehelichen Rechte sei, wird auch durch Joel I 8 nahe gelegt: „Weheklage gleich einer Jungfrau, angethan mit dem Bußsack um den Mann ihrer Jugend“. Die vom Propheten gewählten Worte sind charakteristisch: „Jungfrau“ (b'thula), „Eheherr“ (ba'al)[1]). Text und Sinn finden ihre natürliche Erklärung nur, wenn es sich um ein Erusin-Verhältnis handelt, wo der Arus wirklich ein jus in uxore besitzt, aber von seinem Rechte noch nicht Gebrauch macht, sei es weil er noch nicht will oder in Folge von Sitte und Herkommen noch nicht darf, seine Gattin also in der That b'thula genannt wird. Uebrigens wenn man von den Namen auf die Sache schließen darf, so drücken die früher schon angegebenen Verlöbnisformeln hinreichend den ehelichen Charakter des Verhältnisses zwischen Arus und Arusa aus, ebenso die Benediction des Verlöbnisses, welche als bir'khat 'erusin bekannt ist und den Dank an Gott für die Einsetzung der Ehe ausspricht[2]).

---

[1]) **Knabenbauer** erklärt ganz richtig: Designatur ergo a vate virgo recenter desponsata, quae sponso morte subito abrepto ab omni spe excidit. Neque obstat, quod sermo sit de virgine *illibata* (b'thula) et de viro marito (ba'al), nam ipsa desponsatione jam matrimonium fixum ratumque habitum fuisse, elucet Dt. XXII 23. Commentarius in prophetas minores. Parisiis, Lethielleux 1886. S. 202. [2]) Vgl. den Trauungssegen, welchen vor der Abschließung der Erusin der Bräutigam

Die Natur der Erusin läßt sich auch erschließen aus der Art, wie sie gelöst werden, nämlich nur aus gleichem Grunde und auf dieselbe Weise, wie die bereits vollzogene Ehe, durch den sefer kh'rithuth, den Scheidebrief. „Sobald das Weib erworben worden ist, sagt Maimonides, und eine Verlobte geworden ist, ist dasselbe auch wenn sie nicht vom Manne fleischlich erkannt wurde oder noch nicht heimgeholt ward, dennoch dessen eheliches Weib, und wer mit ihr sich körperlich vermischt (mit Ausnahme des Gemahls), ist des Todes schuldig, und wenn (der Verlobte) sie verstossen will, so muß er dies thun mittels des Scheidebriefes"[1]. Die Braut hingegen durfte nach vaterländischer Sitte keinen Scheidebrief ausstellen. Es ist also zwischen Braut und Bräutigam ein so festes und heiliges Band geschlossen, das dem ehelichen Treueband gleich ist, wodurch das Weib schon Besitzthum des Mannes geworden, also ein Verhältnis eingetreten ist, das nach sittlichen Begriffen „Ehe" genannt wird und ist. Denn erst der Scheidebrief mit seinem t'he m'goräseth mimmenni umutäreth l'khol adam „sie soll von mir vertrieben sein und überlassen jedem Mann" löst die eingegangene Verbindung, und ohne denselben bleibt sie bestehen auf ewig.

Die Werbung also und überhaupt die Vorbesprechung, welche der heiratslustige Jüngling entweder durch seine Eltern oder durch eine andere Mittelsperson oder auch persönlich vornahm, mochte wohl ein jus ad uxorem bewirken, aber ein jus in uxore gewiß nicht, nochviel weniger ein jus hinsichtlich des usus uxoris. Das Verlöbnis (erusin) bewirkt nach dem oben Gesagten nicht blos ein jus ad uxorem, sondern auch in uxore, wie dies bei jeder giltigen Ehe der Fall ist, aber hinsichtlich des usus uxoris unterschied man später nochmals das jus ad rem und jus in re; das jus in re verwirklichte sich erst mit der Heimführung der Braut in's Brautzelt (nissu'in).

---

oder sein Bevollmächtigter zu sprechen pflegte und den man auf Ezra und die Männer der großen Synagoge zurückführt. Nach der babylonischen Gemara lautete er ungefähr so: Benedictus sis Domine Deus Rex mundi; qui sanctificavit nos praeceptis suis, et incestu nobis interdixit atque ut a sponsis abstineremus voluit, sed uxores tam thalamo quam sponsalibus conjunctas nobis permisit. Benedictus qui sanctificavit populum suum Israel per thalamum et sponsalia. *Seldenus* l. c. p. 111.

[1]) Vgl. *Buxtorfii* dissert. de spons. et divortiis in Ugolinus' Thesaurus antiquitatum l. c. p. 83 ff. Die jüdische Tradition hinsichtlich des Scheidebriefes für die Verlobte beruft sich auch auf Deut. XXIV 1.

Daß das jüdische Verlöbnis der biblischen und talmudischen Zeit als wahre und wirkliche Ehe erklärt werden muß, bezeugt daher auch ein Kenner des jüdischen Eherechtes wie Seldenus. Er schreibt: Si vinculum, ut ajunt nostri, matrimonii spectas, in quantum plane personale erat, ex ipsis sponsalibus seu pactione conjugali firmum habebatur ac ratum. Sed si etiam dotis incrementum, successionem, unde vir, etiam et concubitum aliáve ejusmodi in vicem conjugum commoda, jura ac officia consideres, non eadem erat illis sponsalium ratio ac vis ante, quae post deductionem [1]).

So wenig gehörte aber der Gebrauch der Ehe zum Wesen derselben, daß mit der Zurückziehung der Brautleute in die Chuppa die Braut eine nupta genannt wurde, mochte der Beischlaf geschehen oder nicht, woran bei der späteren Symbolisierung überhaupt nicht zu denken ist[2]). Will man aber doch für die Heimführung in das Brautzelt einen Erklärungsgrund suchen, so liegt der nahe, daß mit dieser Heimführung bezeichnet werde, eben jener ex statuto scribarum verbotene Gebrauch der Ehe sei aufgehoben, und Braut und Bräutigam treten in den vollen Gebrauch ihrer Rechte.

Will man zum Beweise, daß erst die fleischliche Beiwohnung die Ehe schließe, sich auf die oben citierte Stelle Deut. XXII 28 ff. berufen, als ob der Stuprator nolens volens als Ehemann erklärt werde, so scheint es fast als ob hiebei ein Parhermeneuma unterlaufe; denn es wird nur erklärt, daß der Schänder der Jungfrau zur Strafe dieselbe heiraten muß, ihr Ehemann werden soll, nicht aber, daß er durch seine sündhafte That sie schon geheiratet habe.

Bei der Leviratsehe behaupten allerdings die Rabbinen, daß vom Gesetz keine Trauung vorgeschrieben sei, und es nur ein Gewohnheitsgesetz (ex receptis moribus) genannt werden könne, wenn man bei der Schwagerehe die gewöhnliche Solennität verlange und die Unterlassung der Trauung bestrafe; an und für sich genüge die Thatsache des Beischlafes, um levir und fratria als Eheleute anzuerkennen. Allein genau besehen, wird man auch hier sagen, daß der legitime Beischlaf (von welchem es in Qiddușchin I. heißt: Die Schwägerin des verstorbenen Bruders wird von dem Schwager zur Frau erlangt durch den Beischlaf) nicht erst die Ehe schließe, sondern das Zeichen der zwischen levir und fratria logisch schon vorher

---

[1]) *Seldenus*, Uxor hebraica l. c. p. 133. [2]) Ibid.

abgeschlossenen Ehe ist, indem sie die in Folge des göttlichen Gesetzes erhaltene potestas mutua der fleischlichen Hingabe ausüben. Wenn aber die Copula irrthümlich, erzwungen geschah, so ist schon a priori ihre eheschließende Kraft zu läugnen; sie kann allenfalls nur die Ursache sein, daß später die Abschließung der Ehe freiwillig oder strafrechtlich auferlegt werde.

2. Die ἐμνηστευμένη und μνηστευθεῖσα bei Luk. I 26 und Matth. I 18. Auf Grundlage des jüdischen Eheschließungsrechtes handelt es sich nun, das bei Lukas und Matthäus bezeichnete Verhältnis Marias und Josephs zu erklären.

Sprachliche wie sachliche Gründe verlangen, daß die beiden Participia im Gegensatz zur γαμετή (verheiratete, heimgeführte, rechtmäßige Gattin) genommen werden, also nichts anderes sind als die griechischen Aequivalente der hebräischen Ausdrücke 'arusa und m^eorasa „Verlobte, Vermählte".

Schon die Wahl des Zeitwortes μνηστεύειν spricht dafür, daß die Evangelisten ihren Lesern Maria vorführen wollen nicht als nupta, nicht als vom Bräutigam Heimgeführte, sondern als Verlobte. Denn nach klassischem Sprachgebrauche wird μνηστεύεσθαι wie das lateinische desponsari im Gegensatze zu γαμεῖσθαι, und ἐμνηστευμένη im Gegensatz zu γαμετή gesetzt. Für den letzteren Fall hat man immer an schon stattgehabtes Hochzeitsmal, den γάμος, die θοίνη γαμική zu denken, im ersteren Falle nicht. Μνηστεύειν bezeichnet das Werben eines Mannes um die Frau, dann aber auch die Handlung derjenigen, welche über das heiratsfähige Mädchen ein Verfügungsrecht haben (Eltern, Brüder, Verwandte) = zur Frau versprechen, verloben. Passivisch steht μνηστεύεσθαι vom Mädchen für gefreit werden, umworben sein, und medial wieder vom Freier für sich werben, sich ein Mädchen verloben. Obgleich nun ohne Zweifel einige klassische Beispiele für μνηστεύειν die Bedeutung zulassen tradere sponsam proco und es folglich passivisch gleichbedeutend ist mit „dem Freier übergeben sein, verheiratet sein", so ist doch die erstere Bedeutung die Grundbedeutung und so überwiegend, daß H. Stephanus in seinem thesaurus linguae graecae gegen Erasmus es geradezu läugnet, daß soweit er die Literatur kenne, je mit diesem Verbum die Uebergabe des Mädchens an den Bräutigam, d. h. die hochzeitliche Heimführung ausgedrückt werde. Man kann sich nicht auf die μνηστὴ ἄλοχος bei Homer berufen, denn hier ist zwar die schon verheiratete Gattin gemeint, aber damit

wird nicht gesagt, daß die μνηστὴ schon ἄλοχος sei, sondern daß die ἄλοχος eine κατὰ μνηστείαν γαμηθεῖσα sei, also jene Gattin, um welche im Gegensatze zu den Kebsweibern ordentlich geworben wurde. Auch sonst verbindet sich mit μνηστὴ der Begriff einer παρθένος ἀπείρανδρος. Ebendieselbe Idee veranlassen die lateinische Uebersetzung: cum esset desponsata mater ejus und die syrische: kad mᵉkhiro voth Marjam emmeh (mᵉkhiro = desponsata, eigentlich emta, vendita).

Bei Lukas aber bewirkt der Ausdruck παρθένος ἐμνηστευμένη nothwendig, daß die Leser aus der Griechenwelt an die Braut denken, insofern sie noch nicht im Hause des Verlobten weilt. Denn, wie Schegg treffend bemerkt, die im Hause des Mannes weilende Frau mag wohl als nupta noch Jungfrau sein, aber sie heißt in den Augen der Welt nicht so. Lukas hätte in der That γυνὴ beifügen müssen, wie auch in Luk. II 4 5 der recipierte Text richtig glossiert: „Ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ .. σὺν Μαριὰμ τῇ μεμνηστευμένῃ αὐτῷ γυναικί, οὔσῃ ἐγκύῳ“.

Abgesehen aber von dem klassischen Sprachgebrauch, entspricht auch in der Septuaginta das Verbum μνηστεύεσθαι constant dem hebräischen Terminus 'aras, und 1 Makk. III 56: „Καὶ εἶπε [Ἰούδας] τοῖς οἰκοδομοῦσιν οἰκίας καὶ μνηστευομένοις γυναῖκας . . ἀποστρέφειν ἕκαστον εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ κατὰ τὸν νόμον“ ist ein biblischer, sachlich wie sprachlich gleich kräftiger Beweis dafür, daß man bei der ἐμνηστευμένη noch nicht die schon heimgeholte Braut vor sich hat.

Erinnert man sich, daß Matthäus sein Evangelium in hebräischer Sprache schrieb und daß auch der griechische Text zunächst Adressaten berücksichtigt, welche mit den jüdischen Formalitäten der Eheschließung bekannt waren, in jüdischen Voraussetzungen und Anschauungen sich vielfach bewegten, so fällt es gewiß schwer, zu glauben, daß die Ausdrücke ἐμνηστευμένη und μνηστευθεῖσα, gebraucht von Angehörigen der jüdischen Theokratie, etwas anderes bedeuten sollten als der schlichte, gerade Wortlaut verlangt.

Diesen philologischen Bemerkungen mögen noch einige dem evangelischen Texte entnommene Erwägungen sich anreihen.

Der Satz πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς = antequam convenirent ist nicht von der Negation des ehelichen Beischlafes, sondern von der Negation des häuslichen Zusammenziehens der beiden Verlobten zu verstehen. Vermöge jenes Dictums Marias quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco (Luk. I 34), was

dem Apostel und Evangelisten Matthäus gewiß nicht unbekannt war, und bei der ganzen Tendenz des ersten Evangelisten und bei der Steigerung seiner Erzählung, bekommt man den Eindruck, daß es gar nicht in seiner Absicht liegt, in V. 18 die eheliche Beiwohnung zu erwähnen, wäre es auch nur, um sie auszuschließen. Andererseits aber wird sie durch Negation der etwa schon geschehenen Heimholung dennoch und um so wirksamer ausgeschlossen. Damals — so will Matthäus sagen — als Maria die Verlobte Josephs war, ehe sie noch im Hause des Gatten sich befand, ward sie befunden gesegneten Leibes. Die Frucht also ihres Leibes stammt nicht von Joseph her, ja sie konnte nicht einmal von ihrem Gatten herstammen, weil sie noch nicht häuslich zusammenlebten. Es fügt sich also, wie Schegg zu dieser Stelle bemerkt, das *συνέρχεσθαι* genau zu *μνηστεύεσθαι* und bezeichnet den Abschluß der Verlobungstage: „da sie verlobt und ehe sie heimgeführt war".

Wenn ferner in Matth. I 20 der Engel die Worte spricht: *μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου* und wenn es V. 24 heißt: „Joseph vom Schlafe erwacht, that wie ihm der Engel des Herrn befohlen, und er nahm sein Weib zu sich (*καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ*), so kann es nur als Tortur des Textes bezeichnet werden, wenn man das *παραλαβεῖν* = „behalten" nimmt[1]). Sollte es denn nicht entsprechender sein, sich an Deut. XX 7 zu erinnern: *τίς ὁ ἄνθρωπος ὅστις μεμνήστευται γυναῖκα καὶ οὐκ ἔλαβεν αὐτήν*? und bei *παρέλαβε* an die Feier der noch ausstehenden nissu'in (nuptiae) zu denken?

Unglaublich läßt es sich an, daß Maria ihrem heiligen Gemahl nicht gleich die Erfüllung des großen Heilsgeheimnisses mitgetheilt habe, wenn sie bei ihm schon wohnte, täglich mit ihm verkehrte und beide, von der messianischen Hoffnung gleich den übrigen Israeliten erfüllt, untereinander darüber sprachen. Glaublich hingegen wird die Sache, wenn Joseph und Maria noch nicht zusammenlebten; er vielleicht zu Bethlehem sich befand oder anderswo, sie zu Nazareth. Da mag wohl Maria ohne Vorwurf ihr Geheimnis noch für sich behalten; da ist Maria noch frei und selbständig und kann ohne Aufsehen drei Monate vom Gatten ferne sein und das Engelswort über Elisabeth gleichsam als eine Aufforderung betrachten, dieselbe zu besuchen. Auch Luk. I 56: *ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς*

---

[1]) Vgl. *Patritii* De evangeliis liber tertius. Friburgi, Herder. 1853, S. 125.



„sie kehrte nach dem Aufenthalte bei Elisabeth in ihr Haus zurück“, überhaupt die Initiative, die wir die hl. Jungfrau im ersten Capitel des Lukas ergreifen sehen, und die im zweiten ganz auf Joseph übergegangen ist, dürfte ebenfalls ein Fingerzeig sein, Maria habe vorher noch nicht, wohl aber später nach der Menschwerdung mit Joseph zusammengelebt. Die Ausdeutung aber der Zweifel und Aengsten Josephs von der Kenntnis der göttlichen Mutterwürde und seiner eigenen Unwürdigkeit, bei dieser Gottesthat irgendwie als pater legalis, Schützer und Nährer zu fungieren, muß angesichts der Worte: cum nollet traducere eam etc. als ein kühnes Wagestück bezeichnet werden, das nur dem Anscheine nach blendet, aber gewagte Folgerungen nach sich zieht und namentlich den Text unnatürlich in die Höhe schraubt.

Dem Schreiber und seinen Lesern muß daher bei *μνηστευθεῖσα* wohl der Begriff des jüdischen ’aras oder qiddeš, welches die Anverlobung, Antrauung, Vermählung bezeichnet, mit Ausschluß der deductio nuptialis (Hochzeit) vorgeschwebt haben.

Scheggs Hypothese, es habe Maria gleich nach des Engels Botschaft ihren Bräutigam in Kenntnis gesetzt, damit er sie „sogleich zu sich nehme oder verstoße“, hat in der kurz angebundenen Form, wie von Seite Marias diese Ankündigung geschehen sein soll (sieh’ oben S. 665), etwas Unwahrscheinliches an sich. Auch scheint für die Feier der nissu’in die nöthige Zeit zu fehlen, da Schegg die Hochzeitsfeier noch vor dem Besuch bei Elisabeth ansetzt, während man nach Lukas denken muß, Maria sei höchstens ein oder zwei Tage nach der Menschwerdung aufgebrochen; auch treten die schon erwähnten Gründe hinzu, daß Maria so ganz unabhängig von dem Familienhaupte zu handeln scheint und von Elisabeth nicht in Josephs Haus, sondern in ihr Haus zurückkehrt[1]).

Anwendung der gewonnenen Resultate. Alles, was den göttlichen Heiland betrifft oder mit ihm in Beziehung steht, ist geheimnisreich, bedeutungsvoll, entstammt einer übernatürlichen Ordnung, ist der Ausfluß einer besonderen Liebesabsicht Gottes. Auch Maria und Joseph sind nicht nach gewöhnlichen Ursachen zusammengeführt worden, sondern nach besonderem Rathschlusse Gottes. Sie mußten jene Familie constituieren, auf deren Grund und in deren Hut

[1]) Luk. I 39: *Ἀναστᾶσα δὲ Μαριὰμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* (man beachte das Pronomen der Nähe im Gegensatz zu *ἐκείναις*) *ἐπορεύθη .. μετὰ σπουδῆς.*

„das Reis aus Jesse" (Js. XI 1) aufblühen und die Menschheit durch seine Gnade erneuern sollte.

Für die Gesammtkirche war daher die Thatsache der Vermählung Marias mit Joseph, „dem Sohne Davids", keineswegs gleichgiltig. Sie feiert seit alter Zeit das Fest der desponsatio B. Mariae Virg. cum s. Joseph (23. Januar), und hat nicht aus apokryphen Acten, sondern aus den heiligen canonischen Evangelien und aus der katholischen Tradition das Motiv dieser Festfeier entnommen.

Aber auch dem Exegeten und jedem gläubigen Gemüthe, das die wunderbaren Fügungen der übernatürlichen Weltregierung zum Gegenstande liebender, aufmerksamer Betrachtung macht, liegt viel daran, ob Joseph mit Maria eine Ehe geschlossen oder nicht.

Moderne neutestamentliche Kritiker haben schon lange und viel gegrübelt, um zwischen den beiden Kindheitsgeschichten im ersten und dritten Evangelium Widersprüche zu entdecken und die Unmöglichkeit der historischen Abfolge der Ereignisse zu behaupten. Sind obige Erörterungen über die jüdische Eheschließung in zwei zeitlich getrennten Acten und über den ehelichen Charakter der Verlobung richtig, so ergibt sich ohne irgendwelche Vergewaltigung des Textes und Sinnes folgende Harmonie und Paraphrase der hier einschlägigen Texte bei Lukas und Matthäus.

Um wahrer „Menschensohn", um unser Blutsverwandter zu werden, wollte der Erlöser von einem Weibe aus Adams Geschlechte geboren werden. Um seine allmächtige Gottheit zu zeigen, wählte er eine Jungfrau, daß sie seine Mutter würde und zugleich reine Jungfrau bliebe. Um der uranfänglichen Institution der Ehe keinen Eintrag zu thun, sondern vielmehr sie zu ehren, erkor er sich zur Mutter eine Jungfrau, die vermählt war. Die hiezu Auserlesene war Maria von Nazareth, die Davidstochter, welche laut Luk. I 34 ihre Jungfräulichkeit Gott geweiht hatte, und wohl zunächst durch äußere Umstände gezwungen (vielleicht weil sie Erbtochter war und deshalb innerhalb ihres eigenen Stammes sich verheiraten mußte[1]), oder weil überhaupt die Anschauung ihres Volkes der Ehelosigkeit ein unübersteigbares Hindernis setzte), sich mit dem Davididen Joseph nach Gesetz und Gebrauch der Synagoge verlobt hatte. Aus dem ehelichen Charakter des jüdischen Verlöbnisses erklärt sich ganz na-

[1]) Vgl. Num. XXVII 8 und XXXVI 1—11; Jos. XVII 3; 1 Chron. XXIII 22.

türlich die Benennung ἀνὴρ αὐτῆς für Joseph, γυνὴ αὐτοῦ für Maria. Damals als Maria ἐμνηστευμένη war, noch im elterlichen Hause fern vom Gatten lebte, und mit diesem nach der strengen Sitte höchstens durch Brautfrauen (Schiluchot) verkehren konnte, erschien der Engel Gabriel mit der Botschaft des dreieinigen Gottes. Durch die Erwähnung des Verlobten-Verhältnisses schließen die Evangelisten für ihre Leser den Gedanken aus, als ob bei dieser Zeugung Fleischeswille oder Manneswille mitgewirkt hätte. Weil nicht gehindert durch etwaige häusliche Pflichten und Rücksichten gegen Joseph, sondern in ihren Schritten noch frei, macht Maria in Folge der Worte des Engels die Reise zu Elisabeth bald nach der Menschwerdung des Sohnes Gottes, bleibt dort etwa drei Monate (Luk. I 56) und kehrt hierauf noch in ihr Haus zurück. Um diese Zeit erfuhr der hl. Joseph, daß Maria sich in gesegneten Umständen befinde. Davon überrascht, bestürzt, verwirrt, unfähig, die innerlich aufsteigenden, sich einander widerstreitenden Gedanken zur Klarheit zu bringen, will Joseph Maria allerdings nicht zur Schau stellen (traducere, δειγματίσαι), sie aber auch nicht mehr heimführen und die schon bestehende Ehe nicht mehr durch die Nissuin feierlich abschließen, sondern gedachte seine Gattin heimlich zu entlassen (ἀπολῦσαι αὐτήν). Da, als die Seelennoth des gerechten Joseph am höchsten war, greift Gott ein und schickt die Engelvision im Traume, durch welche Joseph belehrt, beruhigt, beseligt wird. Jetzt scheut er vor der feierlichen Heimführung seiner Gattin nicht mehr zurück, feiert die Nissuin und bekennt sich dadurch rechtlich als Vater des Kindes, das in dieser Ehe geboren werden wird, obwohl er zu dieser Zeugung nichts beigetragen. Weil von nun an Maria, die Mutter des Herrn, und Joseph in Einem Hause zusammen leben, so bemüht sich Matthäus noch einmal von diesem gottgeheiligten Verhältnisse alles Profane und Feischliche auszuschließen, indem er von Joseph sagt: „und er erkannte sie nicht, bis sie ihren Sohn gebar, den Erstgebornen, und er nannte seinen Namen Jesus“.

Liest man also mit unbefangenem aber freilich gläubigem Auge die Berichte des ersten und dritten Evangeliums, so lösen sich die angeblichen Widersprüche ohne jede Schwierigkeit auf. Und was sollen auch die Engelerscheinungen an Joseph bei Matthäus nach der Menschwerdung und an Maria bei Lukas vor der Menschwerdung für Widersprüche sein? Der Mittelpunkt beider Berichte ist die jungfräuliche, übernatürliche, von keinem Manne herrührende

Mutterschaft Marias; beide Evangelisten heben je nach ihrem Zwecke verschiedene Momente aus einer Reihe ganz wunderbarer Thatsachen hervor, einig in dem Glauben an die leibliche und geistige Reinheit und Erhabenheit der Jungfrau und an die Göttlichkeit ihres Kindes.

Für die christliche Erbauung gestaltet sich die Lösung der Frage nach dem Verhältnisse Marias zu Joseph ebenfalls zu einem reichen, weite Gebiete des katholischen Lebens beleuchtenden Lichtstrahle.

In der Ehe also, nicht aus der Ehe Marias mit Joseph ist Gottes eingeborner Sohn dem Fleische nach geboren. Eine ganz einzige Familie, in der die Segnungen des Himmels und die Tugenden der Erde in wunderbarem Schauspiele zusammenwirken! Maria verknüpft in Einem Kranze die Würde der Jungfrau, Gattin und Mutter; zeigt des Weibes Beruf und Würde in höchster Vollendung; ist, was der Engel sprach, die „Gebenedeite" ihres Geschlechtes. Joseph aber hat infolge der ehelichen Zusammengehörigkeit mit Maria eine Stellung in dieser Familie, welche über den Begriff des Schützers und Nährers der heiligen Mutter und des göttlichen Kindes weit hinausgeht. Er ist das rechtmäßige, gottgesetzte Haupt, und infolge dieser göttlichen Anordnung sind ihm Maria und Jesus untergeben[1]). Obgleich der Emmanuel, wie die uralte Prophetie (Js. VII 14) es schon berichtet, leiblich nur der Sohn der Jungfrau ist, so hat doch Joseph nicht zum Scheine, sondern wirklich infolge seiner Ehe mit Maria die Erbansprüche, die Verheißungen, Titel und Würden des Hauses Davids auf Jesus gesetzlich, öffentlich vor seinem Volke und dessen Behörden überzuleiten. Daher setzt Matthäus, um die davidische Herkunft Christi zu beweisen, die Genealogie des hl. Joseph an die Spitze seines Evangeliums (Matth. I 2—17). An der Seite der Eltern, ihnen unterthan (Luk. II 51) blühet heran zum Knaben und Jüngling das göttliche Kind, ein Leben des Gehorsams und der Entäußerung führend.

Es sind offenbar hohe Gestalten, welche die christliche Offenbarung in der Familie von Nazareth der gesammten Menschheit vorführt, Jesus, Maria und Joseph, und ein Element der Bildung liegt darin, an dem alle Familien sich erheben und stärken können in den Tagen des Friedens wie der Bedrängnis und Verfolgung.

Aber auch noch andere ideale, ewige Wahrheiten sind mit der Thatsache der Ehe zwischen Maria und Joseph verknüpft.

---

[1]) Vgl. Matth. I 24 25 II 13 14 19 ff. Luk. II 51.

Warum wollte Gottes Sohn von einer **vermählten** Jungfrau geboren werden? Sinnig, schön und tief antwortet Grimm: „So strenge und ein für alle Mal hat Gott den Kindersegen nur an die Ehe geknüpft, so sehr hat er bereits mit der Schöpfung des ersten Menschenpaares die Form der ehelichen Zusammengehörigkeit als Quelle alles Menschenlebens geheiligt, daß er von der sittlichen Norm selbst da nicht Umgang nimmt, wo mit der geheimnisvollen Befruchtung des jungfräulichen Schooßes irgend eine Thätigkeit des Mannes absolut unverträglich ist. Die Jungfrau also empfängt vom heiligen Geiste, aber nur als die Verlobte Josephs: ihm[1]) darum, in die Ehe mit ihrem Verlobten gebiert sie den Sohn, mit dem der Herr ihren reinen Schooß gesegnet hat"[2]).

Da mit dem Wunder der Menschwerdung des Sohnes Gottes im Schooße der verlobten Jungfrau von Nazareth, Christus sich ins Menschengeschlecht hineinlebte, um es vom Falle zu erheben, wie einst in ähnlicher aber umgekehrter Weise Adam, der erste Stammvater, durch die aus seinem Fleisch genommene Eva ins Menschengeschlecht erwuchs und es in seinen Fall nachzog: so sei zum Schlusse noch auf den Anfang beider Ordnungen, des ordo naturae lapsae und des ordo naturae reparatae aufmerksam gemacht. Es besteht zwischen beiden ein solches Wechselverhältnis, ein solcher Parallelismus, daß die gegenseitige Beziehung unmöglich zufällig sein kann. Bossuet faßt nach dem Vorgange der Väter die Aehnlichkeit und den Gegensatz folgendermaßen zusammen. „Das Werk unseres Verderbens beginnt mit Eva, das Werk der Wiederherstellung mit Maria. Das Wort des Todes erging an Eva, das Wort des Lebens an die heilige Jungfrau. Eva war noch Jungfrau, Maria ist ebenfalls Jungfrau. Eva, die Jungfrau, hatte ihren Gemahl, Maria, die Jungfrau der Jungfrauen, ebenso; Fluch trifft Eva, Segen Maria: „Du bist gebenedeit unter den Weibern". Ein Engel der Finsternis wendet sich an Eva, ein Engel des Lichtes an Maria; der eine erhebt Eva zu einer falschen Höhe, sie berückend mit den Worten: „Ihr werdet sein wie Gott"; der andere befestiget Maria in der wahren Größe durch eine heilige Einigung mit Gott: „Der Herr ist mit dir", spricht

---

[1]) Pietati et caritati Joseph natus est de Maria Virgine filius idemque filius Dei. *August.* Serm. 51 De concordia Matth. et Luc. c. 30. [2]) **Grimm**, Das Leben Jesu nach den vier Evangelien. Regensburg, Pustet. 1876. Bd. 1 S. 121.

Gabriel. Der Engel der Finsternis beredet Eva zur Rebellion: „Warum hat Gott euch geboten, nicht zu essen von dieser herrlichen Frucht?" Der Engel des Lichtes bestimmt Maria zum Gehorsam: „Fürchte dich nicht, Maria, sagt er, nichts ist dem Herrn unmöglich". Eva glaubte der Schlange, Maria dem Engel. Endlich, um das Geheimnis zu vollenden: Eva vom Satan betrogen, wird gezwungen vor Gottes Angesicht zu fliehen, Maria vom Engel belehrt, wird gewürdigt, Gott zu empfangen, und wenn Eva uns die Frucht des Todes bot, so bietet uns Maria die wahre Frucht des Lebens" [1]).

Wunderbar; Gott, der stets mit dem Heile der Menschen beschäftigt ist, hat wetteifernd seine Weisheit, Güte und Macht entfaltet, um den Menschen sein von Satan gestürztes Ebenbild zurückzuerobern [2]). Er, der für jedes große Werk die Menschen prädestiniert, die da handeln sollen, und die Orte, welche der Schauplatz der Handlung sein werden, hat Nazareth erkoren als den Ort, an dem die Menschwerdung vor sich gehen soll, und Maria und Joseph prädestiniert, daß in ihrer Ehe durch die Geburt seines Sohnes der Anfang seiner errettenden Liebesthätigkeit, der Rettungsstern der verlorenen Menschheit aus Jakob aufgehe.

---

[1]) *Bossuet,* Oeuvres. Paris, Didot 1841. Tom. III p. 211 (4. sermon pour la fête de l'annonciation). [2]) *Tertullianus*, De carne Christi n. 17: Deus imaginem a diabolo captam aemula operatione recuperavit.

Recensionen.

Essai de métaphysique positive par M. Domet de Vorges. Paris. Librairie académique. Didier et Cie libraires-éditeurs. III 444 S. kl. 8°.

Veranlassung zu diesem Werke bot eine vor mehreren Jahren von der Akademie der Wissenschaften (in Frankreich) ausgeschriebene Preisaufgabe über die „Metaphysik als Wissenschaft". Der Verf. erhielt für die von ihm eingesendete Arbeit von den Preisrichtern eine ehrenvolle Anerkennung. Die Bemerkungen, welche über einige Punkte seiner Darlegung gemacht wurden, bestimmten ihn aber, seine wissenschaftliche Leistung einer gründlichen Durchsicht zu unterziehen und ihr eine fast neue, wesentlich verbesserte Gestaltung zu geben. Diese Umarbeitung besitzen wir nun im vorliegenden Werke. Es besteht aus drei Theilen. Im ersten (S. 1—133) sucht der Verfasser den Nachweis zu liefern, daß die Metaphysik eine wahre Wissenschaft ist. Im zweiten (S. 135—268) erklärt er den Ursprung und den objectiven Werth der metaphysischen Begriffe. Im dritten beschäftigt er sich mit der Widerlegung der so zahlreichen Irrthümer auf dem Gebiete der Metaphysik. Was uns bei diesem Werke besonders gefällt und was wir rühmend hervorheben, ist die hohe Achtung, welche der Verf. den großen Denkern des Mittelalters, vor allem dem h. Thomas zollt. Diese Hochschätzung ist aber nicht einseitig; denn er anerkennt und würdigt auch das Große, das die neuere Zeit auf dem Gebiete der Physik, der Naturwissenschaften, der sog. exacten Wissenschaften überhaupt, uns gebracht hat. Ferner ist bei ihm ein gewisser Ton der Versöhnlichkeit, der auch anderen Ansichten, soferne sie nicht gerade der unbestreitbaren Wahrheit diametral entgegengesetzt sind, ihre Berechtigung läßt, vorherrschend; kathe-

drale Rechthaberei liegt ihm fern. Sein Bemühen geht nur dahin, der obersten und vornehmsten aller menschlichen Wissenschaften jene Stellung und jenen Rang zu sichern, welcher ihr gebührt. In der wahren Metaphysik sieht er das Heilmittel gegen die trostlose Verwirrung und die verderblichen Uebel, welche andere sog. autonome, keine höhere Ordnung anerkennende Wissenschaften herbeigeführt haben. (S. 438 ff.).

Allerdings dürfte der Wunsch des Verf., allgemein an den Hochschulen und höheren Bildungsanstalten Professuren dieser gerade für unsere Zeit so bedeutsamen und nothwendigen Wissenschaft errichtet zu sehen, noch lange auf seine Erfüllung warten lassen; allein wenn von vielen dieselbe Forderung im Interesse der Wahrheit gestellt wird, und wenn viele sich gleichsam zum Echo der Stimme der Wahrheit machen, indem sie deutlich zeigen, daß die Metaphysik, in ihrer ganzen ursprünglichen Tragweite betrachtet, die erste unter den mit dem Lichte der Vernunft erkannten Wissenschaften ist, der sich alle übrigen Wissenschaften unterordnen müssen: so wird sie angesichts des neu erwachten speculativen Strebens doch einmal wieder jenen Vorrang behaupten, den ihr einerseits die Gewißheit und Wichtigkeit ihrer obersten, allgemeinsten Principien, andererseits die Großartigkeit und Erhabenheit ihres Gegenstandes anweist.

Sind wir nun auch mit dem Zwecke des Verf. vollkommen einverstanden, so glauben wir doch zur Steuer der Wahrheit einige sachliche Bemerkungen machen zu sollen. Was die Behandlung des ersten, grundlegenden Theiles anlangt, daß nämlich die Metaphysik eine wahre Wissenschaft ist, so beginnt der Verf. zwar ganz systematisch mit einer Begriffsbestimmung der Wissenschaft überhaupt, um dieselbe auf die Metaphysik anzuwenden. Diese Erklärung hätte aber, weil von ihr die Beweiskraft abhängt, eine genaue, ganz zutreffende sein müssen. V. definiert nun (S. 1) die Wissenschaft als die „deutliche Kenntnis der Realität" — connaissance distincte de la réalité. Beide Ausdrücke sind zu tadeln, indem der eine zu allgemein, der andere zu unbestimmt ist. So haben wir eine „deutliche Kenntnis" der ersten Principien, zB. daß etwas nicht zugleich sein und nicht sein kann; diese deutliche Kenntnis einer solchen Realität nennen wir nicht Wissenschaft im eigentlichen Sinne. Nur die deutliche Kenntnis kann als eigentlicher Gattungsbegriff von Wissenschaft bezeichnet werden, die durch Beweisführung gewonnen wird. Der Terminus des Verf. ist also jedenfalls zu allgemein.

Ferner beanstanden wir den folgenden Ausdruck „Realität", oder wie er ihn an einer anderen Stelle formuliert: „bestimmte Ordnung von Realitäten". Offenbar ist nicht jede Realität Gegenstand der Wissenschaft, es müßte denn jedes Ding — das doch

schließlich eine Realität ist — sofern es „deutlich erkannt“ wird, **eigentliches Object** der Wissenschaft sein. Weder was wir durch einen Begriff, noch was wir durch ein Urtheil erfassen, ist sofort schon Object der Wissenschaft. Somit ist dieser andere Terminus viel zu vag. Wie viel besser hätte der Verf. daran gethan, die berühmte aristotelische Definition, die ihm geläufig war, zur Voraussetzung zu nehmen und für seinen Syllogismus zu verwerthen! Wiewohl er dieselbe sogar als das Ideal einer Definition bezeichnet, so fürchtete er doch, sie möchte nicht auf alle, im besonderen nicht auf die exacten Wissenschaften anwendbar sein. Die Erfahrung und Beobachtung als solche, die vorzugsweise bei den exacten Wissenschaften in Frage kommt, fällt freilich nicht in den eigentlichen Rahmen oder in den engern Kreis jener Wahrheiten und Lehrsätze, welche die Wissenschaft zunächst ins Auge faßt, ebenso wenig wie das Zeichnen und Zirkeln zur Herstellung anschaulicher Figuren die eigentliche Mathematik ausmacht; allein sie liefern das Substrat für die Inductionen, aus welchen die allgemeinen Gesetze und unmittelbaren Beweisprincipien im wissenschaftlichen System gefolgert werden. Der Verf. scheint selber gefühlt zu haben, daß seine eigene, neue Definition von der wahren Wissenschaft, die übrigens bei mehreren neueren Schriftstellern in ähnlicher Fassung sich findet, auf schwachen Füßen stehe; darum versucht er sie im Verlauf seiner Abhandlung näher zu begründen, indem er die „allgemeinen Merkmale“ der Wissenschaft angibt, ohne jedoch zur Stütze der aufgestellten Definition dadurch etwas zu erreichen.

Als erstes Merkmal der Wissenschaft führt der Verf. die Selbstlosigkeit an (la science doit être desinteressée). Die Wissenschaft darf keinen eigennützigen Zweck verfolgen, der vom Wissen selber verschieden wäre. Es will uns aber scheinen, daß dieses Merkmal der **Selbstlosigkeit** nicht so fast der Wissenschaft als vielmehr ihrem Jünger und Anhänger zukomme und somit der Wissenschaft fern liege. Jedenfalls ist der Ausdruck in diesem Sinne nicht glücklich gewählt. Der Verf. knüpft an diese Aufstellung des ersten allgemeinen Merkmals der Wissenschaft die Bemerkung, daß die wahre Wissenschaft, da sie nur das Wissen zum Zwecke habe, jeden praktischen Zweck ausschließe. Aus dem Grunde sei Staatsökonomie, Medicin usw. keine Wissenschaft. Daß die Wahrheit stets als der eigentliche Zweck der Wissenschaft festgehalten werden müsse und die Wissenschaft nicht Nebenabsichten in erster Linie verfolgen dürfe, ist nun allerdings richtig. Allein gibt es nicht viele praktische Wahrheiten im Gebiete des sittlichen Handelns, des Endzweckes des Lebens, die alle von der **Moralphilosophie** behandelt werden? Und gibt es nicht andere praktische Wahrheiten und praktische Zwecke auf **anderen** Gebieten des Wissens, die nach allgemeiner Uebereinstimmung

bestimmten Wissenschaften als ihr eigenthümlicher Gegenstand zufallen? Die von jeher angenommene Eintheilung in theoretische und praktische Wissenschaften wird vom Verf. gänzlich außeracht gelassen, der nur das Sein, nicht aber auch das Handeln und das, was das Handeln leitet, als Gegenstand derselben anerkennt. Praktische Wahrheiten, die naturgemäß zum Handeln führen und praktische Zwecke bedingen, begründen hinlänglich das Vorhandensein sog. praktischer Wissenschaften. Daß die Wissenschaft dann ferner den Charakter oder das Merkmal der Objectivität an sich tragen müsse, liegt schon in ihrem Wesen und kann, wo vom Wesensbegriff der Wissenschaft die Rede ist, dem modernen Idealismus gegenüber nicht scharf genug betont werden.

Aeußere Merkmale der wahren Wissenschaft, die angeführt werden, wie wissenschaftliche Sprache und wissenschaftliche Tradition, sind, weil mehr oder weniger zufällig, für die Begriffsbestimmung unzulänglich. Die Wissenschaft kann sich auch einer gewöhnlichen Sprache bedienen, die Technik im Ausdruck dient nur zur größeren Präcision und Kürze; und die Tradition ist für sie zwar wünschenswerth, einige Wissenschaften können sogar die Tradition als ein eigenthümliches und für sie nothwendiges Merkmal anführen; aber an sich ist die Tradition für die Wissenschaft als solche nicht nothwendig; sonst hätte ja nie eine Wissenschaft entstehen können.

Wie nun V. nicht glücklich ist in der Erklärung der Wissenschaft und ihrer eigenthümlichen Merkmale, so fehlt er auch in der genauen Angabe des Gegenstandes, des eigenthümlichen Objectes der Metaphysik. Wenn die alten Scholastiker im Anschluß an *Arist.* Metaph. III 1 lehren, Gegenstand dieser Wissenschaft sei das ens reale[1]), so erklärt der Verf. diese Redeweise dahin, daß eigentlich das wirklich Seiende, das être en tant que subsistant (S. 73), nicht alles Seiende ohne Ausnahme, mag es wirklich oder möglich sein, Gegenstand der Metaphysik sei; das möglich Seiende, das être possible schließt er an derselben Stelle sogar aus. Wir leugnen nun nicht, daß das Sein auch von den Alten oft im Sinne von „Existenz" gebraucht wurde und das Verbum esse vom h. Thomas, wo er die Gottesbeweise behandelt, jedesmal, und zwar viel richtiger, als wenn wir das Verbum exsistere nehmen, im Sinne von „existieren" angewendet worden ist; indes ist der transscendentale Begriff des Seienden, der Begriff des ens im Sinne der Scholastiker, und der Begriff des aristotelischen τὸ ὄν viel weiter. Er bezeichnet das Seiende, was ein reales Etwas ist,

[1]) Vgl. *Suarez*, Disp. met. I sect. 1: **ens, in quantum est reale,** est objectum hujus scientiae.

mag es existieren oder nicht. Man hätte nun erwarten sollen, der Verf. würde, da er das existierende Sein in seinen verschiedenen Erscheinungsformen als Gegenstand der Metaphysik bezeichnet, jedenfalls das göttliche Sein, das die reinste Wirklichkeit ist, in den Bereich dieser Wissenschaft bezogen haben. Dann hätte er sich wenigstens in dieser Hinsicht in voller Uebereinstimmung mit seinen wichtigen Gewährsmännern der Vorzeit, von Aristoteles bis auf Thomas und Suarez herab, gefunden, welche in ihrer Metaphysik alle ohne Ausnahme über Gott handeln. Wenn die meisten neueren philosophischen Schriftsteller die Lehre über Gott in der speciellen Metaphysik behandeln, wie auch schon die Alten nach dem Vorgange des Aristoteles der Lehre über die Welt und über den Menschen einen besonderen Platz in der Kosmologie und Psychologie angewiesen haben, so können wir darum keineswegs dem Verf. beistimmen, wenn er die wahre Metaphysik nur auf den Begriff des actuellen endlichen Seins eingeschränkt wissen will. — Dieser erste Theil des Werkes scheint uns überhaupt weniger gelungen zu sein, ungeachtet wir nicht verkennen, daß der Verf. einen besonderen Fleiß auf ihn verwendet hat, um die Metaphysik in ihrer Großartigkeit, Vortrefflichkeit und Bedeutsamkeit warm zu empfehlen. Die anderen Theile sind bedeutend besser. Sie enthalten treffliche Gedanken, geistreiche Aperçüs, oft schlagende Argumente.

Wenn wir nun auch nicht vollkommen alle Ansichten des Verfassers und seine Methode billigen, so können wir doch nicht umhin, seinem wissenschaftlichen Streben und den vielen wahren anregenden Gedanken, die sich in seinem Werke finden, unseren Beifall zu zollen und seine Arbeit wenigstens als essai de métaphysique zu empfehlen.

Freinberg. Heinrich Heggen S. J.

Tractatus de SS. Eucharistiae Mysterio. In auditorum usum exaratus opera Petri Einig, S. Theol. et Philos. Doctoris, ejusdem S. Theol. in Seminario Trever. Professoris. Cum approbatione Ordinarii. Treveris, ex officina ad S. Paulinum. 1888. VIII, 155 p.

Wer das weitschichtige Material über die hl. Eucharistie auf den kürzesten dogmatischen Ausdruck gebracht haben will, ohne der Vollständigkeit des Stoffes und der Klarheit der Darlegung wesentlichen Abbruch gethan zu sehen, der greife zur oben angezeigten Erstlingsschrift des Trierer Dogmatikers Einig, welche als eine recht würdige Festgabe zum 50jährigen Priesterjubiläum Leos XIII bezeichnet

werden muß. Der Gesammtstoff wird abgehandelt in drei Theilen: I Die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi (p. 7—71); II Von der Eucharistie als Sacrament (p. 72—105); III Vom Opfer der Eucharistie (p. 106—149). Die dogmatischen und theologischen Wahrheiten sind in Thesen gefaßt, die hauptsächlichen Einwendungen und Schwierigkeiten in syllogistischer Form behandelt und nur andeutungsweise gelöst. Ein Schüler Franzelins, hat Verf. es nach dem Vorgange des Löwener Professors B. Jungmann verstanden, die immense Erudition seines Lehrers sowie die tiefsinnige Speculation der mittelalterlichen Scholastiker und Mystiker in klarer, übersichtlicher Gruppierung und Darlegung auf wenigen Seiten sozusagen zu condensieren; nur hätten wir gewünscht, daß der große Cardinal im Werke selbst mehr als nur so nebenbei erwähnt worden wäre. Auch hätten neben den großen Theologen des Mittelalters und der Spätscholastik wohl auch unsere heutigen Koryphäen der Dogmatik, die doch in mancher Hinsicht dieser Wissenschaft eine nicht zu unterschätzende Förderung haben angedeihen lassen, mehr zu ihrem Rechte kommen dürfen. Allerdings kann man der verleumdeten und verkannten Scholastik kaum eine glänzendere Rechtfertigung zutheil werden lassen, als wenn man den Versuch macht, mit ihr allein auszukommen, und auf den gelehrten und kritischen Apparat der Gegenwart zu verzichten. Vielleicht hat Verf. eine solche indirecte Apologie des Mittelalters mitbeabsichtigt.

In Einzelheiten brauchen wir uns um so weniger einzulassen, als wir in fast allen Fragen — auch in Controversfragen — uns in voller Uebereinstimmung mit dem Verf. befinden. Wir wünschen dem schönen Büchlein den verdienten Erfolg.

Fulda. Jos. Pohle.

Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palästina, in Aegypten und in Assyrien von F. Vigouroux, Priester von Saint-Sulpice. Mit 124 Plänen, Karten und Illustrationen. Autorisierte Uebersetzung nach der vierten französischen Auflage von Joh. Ibach, Pfarrer von Villmar. Mainz, Kirchheim. 1885—1886. 8°. 430, 544, 508, 544 S.

Es ist ein erfreuliches Zeichen, daß das theologische Interesse an den neueren Entdeckungen in Palästina, Aegypten und Assyrien sich immer mehr Bahn bricht und daß die Stimmen sich mehren, welche durch diese Resultate mancherlei aus den heiligen Büchern scheinbar sich ergebende Schwierigkeiten als aufgehoben bezeichnen, ja in denselben einen neuen Grund zur Ehrfurcht gegen die Bibel finden. Dieser doppelte Gedanke schwebte auch dem obigen Auctor bei Abfassung seines großen Werkes vor Augen. Indem er

die Anerkennung der hl. Schrift als eines göttlichen und inspirierten Werkes voraussetzt, will er jedem nicht voreingenommenen Leser zeigen, daß die neueren archäologischen Entdeckungen, weit entfernt die Wahrheit der Bibel zu erschüttern, sie im Gegentheil vielfach glänzend bekräftigen (S. IX). Das französische Original des Werkes hat seit seinem ersten Erscheinen im J. 1877 bereits die vierte Auflage erlebt und ist ins Englische und Italienische übersetzt worden. Pfarrer Ibach bietet dasselbe nunmehr auch in deutschem Gewande dar.

Der große Erfolg des Unternehmens von Vigouroux entspricht durchaus dem inneren Werthe der Arbeit. Sie bildet, wie die anderen bibelwissenschaftlichen Schriften des mit seltener Erudition und Formgabe ausgestatteten Gelehrten, eine Zierde der katholischen exegetischen Literatur. In den vorliegenden Bänden ist sein Zweck die Herstellung eines zusammenfassenden Ueberblickes. Je reichlicher das Material anwächst, je großartiger die Erfolge der Forschungsreisenden und Entdecker in den letzten Decennien sind, desto wünschenswerther war allerdings eine ordnende, orientierende Zusammenfassung und Verarbeitung des bisher Bekannten. Es war keine geringe Kunst, aus den weitschichtigen in zahllosen Büchern, Monographieen, Zeitschriften und Zeitungen zerstreuten Mittheilungen, nicht einen todten, blos gelehrten Notizenkram zu entfalten, sondern jenes alterthümliche Leben so wiederzuerwecken, daß wir beinahe wie Zeitgenossen dasselbe uns vergegenwärtigen können. Philologie und Geschichte, alte und neue Geographie, Besprechung der wunderbaren Ereignisse, Vergleichung der Religion Israels mit derjenigen Aegyptens, die Beigabe von Illustrationen nach den besten Quellen, alles dieses wirkt in dem Werke so vortheilhaft zusammen, daß der Leser mit Ehrfurcht und Freude das Studium der hl. Schrift aufnehmen wird, befreit von dem lästigen Gefühle der Furcht, irgendwie bei Festhaltung der biblischen Daten mit der Wissenschaft in Conflict zu kommen.

Der Verfasser gruppiert seinen ganzen Stoff in der Weise, daß er in den zwei ersten Bänden und einem Abschnitt des dritten den Inhalt des Pentateuchs behandelt, in dem übrigen Theile des Werkes aber die weitere Geschichte des alten Bundes zum Gegenstande nimmt. Vom Pentateuch wird hinwieder zuerst die geschichtliche Seite in fünf Büchern behandelt unter den Titeln: Von der Schöpfung bis Abraham, Abraham, Geschichte Josephs, der Auszug, der Sinai. Hieran schließt sich (am Anfang des 3. Bandes) eine Darstellung des Lehrbegriffes des Pentateuchs, worauf sofort die Geschichte der Eroberung des Landes der Verheißung unter Josua, die Behandlung der Richterperiode usw. folgen.

Die geschichtliche Skizze über den biblischen Rationalismus in Deutschland, welche als Einleitung des ganzen Werkes vorausgeschickt wird (1, 1—107), mag für außerdeutsche Leser mehr Interesse und Belehrung bieten als für uns. Ref. gesteht, daß er froh war, als er die Lesung hinter sich hatte. Dieses lange Capitel bietet Deutschen zu viel und zu wenig zugleich. Eine Darstellung der Geschichte und namentlich des jetzigen Standes des gesammten biblischen Rationalismus wäre nützlicher gewesen. Zwar bekundet Alles, was V. sagt, ein gesundes Urtheil und zeichnet sich durch klare, gefällige und schonende Form auch hier aus; aber über die Wolfenbütteler Fragmente, über Strauß und die Tübinger Schule ist, auch von protestantischer Seite, längst gerichtet und andererseits sind Schilderungen, wie diejenige S. 96 geeignet, einen absonderlichen Begriff vom „deutschen Exegeten" hervorzubringen. Zum Glück ist an letzter Stelle blos der rationalistische gemeint. Zu dessen richtiger Darstellung hätten aber mehr die neueren Angriffe wider die Bibel als die älteren dienen müssen. Ueber den todten Vätern darf man die lebenden Söhne nicht vergessen. Ueber Heinrich Ewald zB., obgleich er sein gut Theil an der Weiterbildung der Pentateuchkritik hat, ist man schon längst hinaus. Reuß, Graf, Wellhausen, Stade und deren biblische Forschungen sind ungleich beachtenswerther und der kirchlichen Tradition viel gefährlichere Gegner.

Es folgt sodann ein anderer gleichfalls mehr einleitender Abschnitt über die Geschichte der Entzifferung der Hieroglyphen und der Keilschrift (109—162). Die Schöpfungen des Genies eines Champollion, eines Grotefend und ihrer nicht minder bedeutenden Nachfolger schildert V. klar, verständlich und mit sichtlicher Begeisterung für den Scharfsinn und die Ausdauer jener Männer, welche zwei Jahrtausende alte ungelöste Räthsel lösten, der Wissenschaft neue Bahnen wiesen und der Offenbarungs-Religion unberechenbare Dienste leisten sollten. Hier, wie übrigens durchweg, ist ein Hauptvorzug die Benützung und Anführung der deutschen, englischen, französischen Literatur.

Auf Grund der Entzifferungsresultate beginnt nun V. die Vergleichung der biblischen Themata mit den analogen Ueberlieferungen aus der assyro-babylonischen oder ägyptischen Vergangenheit. Im ersten Buche sind es die bisher erschlossenen Denkmäler des assyro-babylonischen Völkerreiches, welche mehr oder minder starke Reflexe zu den in der Bibel auftretenden Personen und Ereignissen darbieten. Die Kosmogonie, das Paradies mit dem Lebensbaum, der Sündenfall, die vorsündflutlichen Menschen, die Völkertafel, der Thurmbau von Babel, die ursprüngliche Einheit der Sprache, lauter Probleme für die Exegese der ersten elf Capitel der Genesis, empfangen helle Lichtstrahlen aus der assyro-babylonischen Forschung.

Im zweiten Buch „Abraham" greift schon die Aegyptologie ein. Angesichts der fundamentalen Bedeutung, welche der „Vater der Gläubigen" für Israel dem Fleische und dem Geiste nach einnimmt und wegen der rationalistischen Erklärung, welche unsere modernen Geschichtsbücher der Geschichte des israelitischen Stammvaters zutheil werden lassen, muß man dem Verf. für seine gelehrte Behandlung des Gegenstandes (durch sechs ausführliche Capitel) Dank wissen. Mit Abraham und seiner Auswanderung aus Chaldäa zweigt sich der zu so großen Geschicken berufene hebräische Volksstamm von den Semiten am Euphrat ab und wird von Gott in einen anderen Himmelsstrich geführt und in eine fremde Erde als vielversprechender Schößling verpflanzt. Der Leser fühlt sich hineinversetzt in Mitte dieser Chaldäer, unter welchen Abraham geboren wurde; er schaut die Aegypter, welche dem zur Zeit der Hungersnoth ausgewanderten Patriarchen Aufenthalt und Lebensmittel gewähren; er lebt sozusagen mit dem Erzvater auf Canaans Boden und betrachtet mit Augen jenen kleinen Erdwinkel an der Grenze zweier Welttheile, an dessen Grenzstrom Jordan nach sechshundert Jahren die Israeliten kriegsbereit stehen werden, um es auf Gottes Geheiß zu erobern.

Die Geschichte Josephs, der Aufenthalt Israels in Aegypten und in der Wüste bilden schon die Gegenstände des zweiten Bandes. Mit der historischen Auffassung der Zustände jener alten Zeit in Bezug auf Religionsverhältnisse, Staatsformen, bürgerliche Sitten und Gebräuche, wie sie hier geboten wird, ist ein bedeutendes apologetisches Moment verbunden. Um ein Beispiel zu erwähnen, so sind es noch gar nicht so viele Jahre, daß die deutschen Rationalisten Bohlen und Tuch in ihren Commentaren zur Genesis die Echtheit der Episode „Joseph und Putiphar" angriffen, weil sie angeblich für ägyptische Verhältnisse unwahrscheinlich sei. Solche Einwendungen schwinden durch das, was jetzt über Aegypten bekannt ist. Der wunderbare Charakter des Wortes Gottes erhält durch die alten Baureste und Geistesproducte auch von profaner Seite her eine ungeahnte Bestätigung[1]).

Man kann mit Recht sagen, daß Werth und Interesse der Arbeit von Band zu Band steigen. Dies gilt besonders vom 3. und

[1]) Auch nach Vigouroux ist Ramses II der Pharao der Bedrückung, und Menephtah I der Pharao des Auszugs. Vom letzteren sagt er S. 392: „Pharao selbst wurde nicht ertränkt". Jedoch scheint es in Erwägung, daß die Mumie gerade dieses Pharao fehlt, die des ebenfalls vielfach für den Pharao des Auszugs gehaltenen Tutmes aber vorhanden ist, und sodann in Hinblick auf Ps. 136, 15; vgl. Ex. 14, 28 u. a., viel wahrscheinlicher zu sein, daß auch Pharao im rothen Meere begraben ward. — Zu Cap. 6 S. 340 ff. ist Fr. v. Hummelauers gediegene Abhandlung: „Die Auszugsroute der Israeliten" im Jahrgang 1886 S. 350 dieser Ztschr. nachzusehen.

4. Bande, so daß der Leser, am Schlusse angelangt, gerne noch nach einem weiteren Bande greifen möchte, um bei den lehrreichen Erläuterungen länger verweilen zu können. Der dritte Band bietet nach dem „Lehrbegriffe" des Pentateuch die Darstellung der Zeit Josuas, der Richter, und theilweise der Könige. Es wird in dem „Lehrbegriff" gezeigt, worin die ursprüngliche Religion Israels bestand und sodann finden die Fragen, die auf den Glauben der Hebräer an die Unsterblichkeit der Seele Bezug haben, eine besondere Erörterung. Recht ansprechend ist die am Anfange des Bandes gegebene Darstellung der israelitischen Religion in ihrem Anfange und Verhältnisse zu den heidnischen Culten. Israel trug allein bei seinem Auftreten in der Geschichte die Fackel des Monotheismus inmitten der allgemeinen Nacht, in welcher die Welt begraben lag; der Glaube an die Einheit Gottes ist nicht ein Fortschritt, sondern der Polytheismus ist ein Rückschritt, eine Verschlechterung, das Verschwinden der Sonne, welche vorher glänzend geschienen hatte. Auch in Phönicien, Canaan, Syrien begegnet man im primitiven Religionszustande dem Monotheismus, wie in Aegypten und Chaldäa (S. 21; vgl. S. 23 Anm. die Aussprüche Schröders, Renans). Alle die falschen Götter, die von den untreuen Israeliten verehrt wurden, sind nicht der Gott Israels, welcher der lebendige, der einzige Gott ist. Treffend wird S. 34 bemerkt, daß selbst jene Könige, welche in der offensten Weise falsche Götter anbeten, ihren Kindern orthodoxe Namen geben, welche ihren eigenen Abfall verurtheilen.

Wenn im Semitischen „Ilu" zugleich als Eigenname und Gattungswort dient, so kommt bezüglich des Gottesnamens in der griechischen und lateinischen Literatur kein Analogon vor, was S. 40 ff. eingehender erklärt wird; S. 48 f. wird darauf hingewiesen, wie chimärenhaft die Consequenzen sind, welche die Rationalisten aus der Pluralform des hebräischen Gottesnamens Elohim ziehen wollten. Ueber die Verschiedenheit der Namen Elohim und Jahve könnte V. gewiß manches nachtragen, besonders über die Beziehung auf das Erlösungswerk, oder überhaupt über die tiefere Bedeutung dieser Namen. — Wie gegen Jul. Soury und seine Ansicht, die Israeliten seien aus Polytheisten erst Monotheisten geworden, so versteht V. auch gegen Tiele u. A. die argumenta ad hominem und ex absurdo mit Glück ins Treffen zu führen, wie zB. S. 61 ff., 68 f.

Der Ansicht V.'s, Jephte habe seine Tochter wirklich in blutiger Weise geopfert, und die betreffenden Ausdrücke könnten im Sinne einer bloßen Weihung oder Widmung an Gott nicht erklärt werden (S. 71 f. 303 ff., wo V. sich sogar auf die Vision der Katharina Emmerich über Jephte und seine Tochter Jephtin beruft!), kann Ref. in Hinsicht auf alle bisher von den Exegeten pro und contra gebrachten Gründe nicht

beipflichten, mag man auch noch so sehr betonen, daß im Oriente ein Menschenleben, namentlich von Kindern und Sklaven, weniger galt und gelte als bei uns, oder etwa sagen, der hl. Text scheine einen Schleier über die ganze blutige Scene werfen zu wollen. Uebrigens räumen die Verfechter der Meinung von der (Brand=) Opferung vielfach ein, es liege in den Worten des Gelübdes nicht unbedingt ausgesprochen, daß Jephte von vornherein an einen Menschen gedacht hatte.

Ganz passend spricht der Verf. gegen Ende des 1. Buches den Gedanken aus: Israel lebte in der nothwendigen Isoliertheit, um die Hinterlage der Tradition vor jeder unreinen Vermischung zu bewahren; war aber der Moment gekommen, das kostbare Samenkorn des Monotheismus überallhin auszustreuen, da hörte die Isoliertheit und Trennung auf: mit der babylonischen Gefangenschaft begann schon die Zerstreuung der Kinder Israels durch die Welt, und die Apostel Christi finden sodann in allen Städten Juden, welche bereits die Geister auf die Lehre des Monotheismus vorbereitet haben; sie finden eine Synagoge, wo sie die gute Botschaft verkünden und den ersten Keim für Christengemeinden legen können.

Im Fortgange beleuchtet der Verf. die dunkelste Partie der israelitischen Geschichte, diejenige zwischen Moses und der Errichtung des Königthums, mit Hilfe der neuern Forschungen derart, daß man mit der Darstellung der Periode unter Josue sehr zufrieden sein und auch in der Schilderung der Richterzeit manches Neue finden wird.

Bezüglich der Bestimmung des Grabes Josues werden besonders Guérin und Saulcy benützt. Das Grab ist mit Bestimmtheit entdeckt, und Tafel 42 gewährt eine hinreichende Vorstellung von demselben. Während man sonst gewöhnt ist, die Periode der Richter blos als eine Zeit des Herabsinkens von der erreichten Höhe, als Zeit des religiösen und politischen Zerfalles, der Anarchie und Gesetzlosigkeit (vgl. S. 193 f., 197 f.) zu schildern, hebt der Verf. andererseits gut hervor, wie gerade die Leitung des Volkes unter den Richtern, besonders in socialer Beziehung, dem Hauptzwecke entsprach, den Gott bei der Berufung der Israeliten hatte, die wahre Religion auf Erden zu erhalten. Vgl. S. 208—218. Eingehend und anschaulich stellt V. die Religion der Nachbarvölker, besonders der Canaaniter, dar, die einerseits durch ihre locale Götterverehrung, andererseits dadurch, daß sie der Sinnlichkeit und dem Zuge zum Aberglauben Nahrung boten, für die Hebräer sehr verhängnisvoll und gefährlich werden konnte.

Den „Othoniel“ nennt V. (S. 243) einen „Neffen“, während Andere ihn für einen jüngeren Bruder Calebs halten. — Zu Richt. 6, 18 wird bemerkt (S. 278 f. Anm. 4), es sei unter „Mincha“ nicht ein Opfer, sondern ein Mahl zu verstehen. Doch dürfte es sicherer sein, bei Mincha hier, wenn auch nicht an ein Opfer im eigentlichen Sinne, so

doch an eine Opfergabe im Sinne einer Gott dargebrachten Gabe, nicht aber an ein bloßes Mahl zu denken; an der Annahme dieser Gabe hofft Gedeon das Zeichen zu erhalten, ob der Erschienene wirklich Gott sei.

Eine ausführlichere Bearbeitung widmet Verf. der Geschichte Samsons, in dessen Leben Alles einzig und außerordentlich ist (306—349). Recht gut bekämpft er die mythologischen Deutungen seiner Geschichte und weist bündig und klar deren Wirklichkeit nach. Was auch immer die Rationalisten bisher vorbrachten, nichts berechtigt, Samsons Geschichte für einen Mythus und ihn selbst für einen Sonnenheros zu erklären (Steinthal, Die Sage v. Simson, und dagegen Flöckner in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1886, 449 u. 1887, 47). Gegen die Mythisierung der biblischen Erzählung sprechen namentlich die ganz bestimmten Oertlichkeiten, an welche Samsons Geburt, Thaten, Schicksale, insbesondere sein Begräbnis (S. 336 ff.), geknüpft erscheinen, und welche gegenüber jedem Versuche einer mythologischen Auflösung entschieden auf eine bestimmte geschichtliche Ueberlieferung zurückweisen. Aus einer solchen erklärt sich auch am natürlichsten das so ganz individuell eigenthümliche, auch mit alten Räthseln und Sprüchen in dichterischer Form ausgestattete Gesammtbild dieses volksthümlichen Helden voll frischer, außerordentlicher Kraft und Stärke.

In der Geschichte Salomons gibt die Aufzählung der Vorbereitungen zum Baue des Tempels, die detaillierte Schilderung desselben sowie der übrigen durch Salomon ausgeführten Werke und besonders des Land- und Seehandels dieses Königs ein recht anschauliches und lebhaftes Bild von der Thätigkeit und Weisheit dieses Herrschers. Interessant ist die im ganzen gewiß richtige Art und Weise, wie der Verf. die Heirat Salomons mit einer ägyptischen Prinzessin auffaßt und rechtfertigt (S. 389 ff.; vgl. 4. Bd. S. 8). — Das „auf dem Berge" (2 Chr. 2, 17) erklärt V. vom Berge „Moriah", und nicht vom „Libanon". Die neueren Ausgrabungen in Jerusalem zeigten, daß die noch vorhandenen Steine des Fundaments aus den königlichen Steinbrüchen von Bezetha genommen sind. Man brauchte also nicht erst mit großer Mühe und vielen Kosten Steine vom Libanon kommen zu lassen, da man sie leicht zur Hand hatte (S. 409 f.). Hierauf müßte bei der Exegese von 1 Kg. 5, 27 ff. reflectiert werden. Aus den figürlichen Darstellungen Aegyptens ergibt sich, daß der Wagen Salomons nur zwei Pferde hatte; daher ist das Wort quadriga der Vulgata nicht streng buchstäblich zu nehmen (S. 474).

Von den drei Hauptmeinungen bezüglich des salomonischen Ophir (ob in Afrika, oder in Arabien, oder in Indien) hält V. jene für die wahrscheinlichste, welche Ophir nach Indien, und zwar an die Mündung des Indus, verlegt. Wenn auch der Verf. selbst sagt (S. 495), er sei weit davon entfernt, zu glauben, das Problem definitiv gelöst zu haben, so sind die angeführten und mit hinreichenden Zeugnissen belegten Anhaltspunkte jedenfalls beachtenswerth.

Im 4. Bande wird die Geschichte der Könige fortgesetzt, und darauf die gefährlichste Periode in der Geschichte des Volkes Gottes, die der Gefangenschaft, behandelt. Der Leser wird einerseits in die außergewöhnlichen Gefahren, worin Israel bezüglich seines Glaubens schwebte, eingeführt, andererseits erkennt er die außerordentlichen Mittel, welche Gott seinem Volke besonders in der Sendung der Propheten Ezechiel (S. 301—368) und Daniel (S. 369—501) zur rechten Zeit zukommen ließ.

Ein interessantes Beispiel, wie die biblischen Berichte durch die ägyptische und assyrische Epigraphie controliert, ergänzt und gerechtfertigt werden, bieten die Mittheilungen über Sesak, den ersten Pharao aus der 22. Dynastie der Bubastiten. Sesak war nicht ägyptischen, sondern assyrischen Ursprungs, wie ja in der 22. Dynastie mehrere Namen semitischen Ursprungs entdeckt worden sind. — Die von mehreren Seiten (Rawlinson, Lepsius, Schrader) vertheidigte Meinung, Phul und Teglatphalassar seien eine und dieselbe Person, wird S. 21 als die wahrscheinlichere hingestellt. Hienach wäre „Phul“ etwa ein früherer Name des als Herrscher „Tiglatphalassar“ (= Tiglat-Pileser) genannten Königs gewesen (S. 74 ff.). Er regierte nach dem assyrischen Kanon 745—728 und verpflanzte die Israeliten (2 Kg. 5, 29) nach Assyrien. — Charakteristisch für die assyrischen Könige ist die Religiosität, welche aus den Inschriften derselben herauszulesen ist; man vergl. die große Inschrift des Teglatphalassar S. 30, wozu der Verf. bemerkt: „Der Stolz und der Polytheismus verderben dieses Gebet, aber man kann einen religiösen Sinn darin nicht verkennen“. — Aus den Inschriften der assyrischen Monarchen läßt sich das Verhältnis Jorams zu Salmanassar und zum damascenischen König Benhadad II recht gut eruieren. — Aus den Keilinschriften erfahren wir zugleich, daß uns die eigentliche Aussprache des letztgenannten Königs in der griechischen Uebersetzung, welche statt Benhadad stets „Sohn des Adar“ bietet, erhalten ist; in der assyrischen Inschrift lautet nämlich der Name Bin-hidri, d. i. Benhadar. — „Jareb“ (Os. 5, 13; 10, 6) ist jedenfalls ein Appellativum, eine vom Propheten gebildete Bezeichnung eines assyrischen Königs, unter welchem Einige den Phul, Andere Asurdanilu vermutheten; nach S. 59 Anm. 2 wäre an Salmanassar wohl zu denken.

Zum Verständnisse der Mission des Propheten Jonas dient trefflich das S. 69 Gesagte. Ein Hügel von Ruinen, ein Kilometer von Kujundschik entfernt, gilt seit mehreren Jahrhunderten als der hauptsächlichste Schauplatz der Predigt dieses Propheten; er wird von den Muselmännern „Grabhügel der Reue“ genannt. — Es sei hingewiesen auf die Ausführungen des Verf. über Schabak (So, Sabakon, Sevechus), der nicht ägyptischer Herkunft, sondern ein äthiopischer König war, aber ein wahrer Pharao sein wollte, daher den ägyptischen Königstitel annahm und das Haupt einer neuen, der 25. Dynastie wurde, die ganz aus äthio-

pischen Fürsten bestand. — Welch helles Licht die Inschriften Sargons auf die Prophezeiungen des Jesaias verbreiten, wird an mehreren Stellen angedeutet, namentlich S. 157 219. — In Bezug auf Salmanassar und Sargon schließt V. sich der bei den Assyriologen herrschenden Ansicht an, daß es zwei verschiedene Könige sind, was auf unbestreitbare Weise aus dem Kanon der Eponymen folge (S. 123 ff.). Salmanassar regierte von 727—722, Sargon von 722—705; Sargon unterlag den Streichen eines Meuchelmörders, der sich Belkaspai nennt und aus der Stadt Koulunuya war.

Wie die assyrischen Monumente die gegen das Buch Tobias erhobenen Schwierigkeiten zerstreuen, wird S. 141 ff. recht gut erörtert; es wird die exegetische Ungewißheit in Bezug auf die geographische Lage der Orte der israelitischen Deportation einigermaßen gehoben. — Das Problem des Datums der Prophezeiung Nahums über den Untergang Ninives, sowie die Frage nach der Lage der Stadt No Amon (das hundertthorige Theben, die Stadt des daselbst besonders verehrten Gottes Ammon) lösen die Annalen Asurbanipals, dieses ebenso prachtliebenden als grausamen Königs, des Sardanapals der Griechen. „Was der Rationalist (Graf) nicht begreifen kann, erklärt die bis jetzt bekannt gewordene Geschichte auf die einfachste und natürlichste Weise" (233 f.). — Die Annahme, das Buch Judith sei nur eine „Allegorie" oder ein „historischer Roman", findet auch an den assyrischen Documenten einen Gegner; diese zeugen zu Gunsten der historischen Wahrheit des Buches. — V. scheint in der Beurtheilung Nebukadnezars den richtigen Mittelweg eingeschlagen zu haben; man vgl. das über des Königs Wahn- oder Irrsinn (Lykanthropie) S. 425 ff. Gesagte. Nebukadnezar verherrlicht allerdings den Gott Daniels, weil er ihm offenbar seine Herrschaft verdankt; aber er proclamiert ihn nicht als den alleinigen Gott, und trotz seiner Dankbarkeit bleibt er ein eifriger Anbeter der babylonischen Gottheiten. Seine letzten Tage waren glücklich wie die ersten; er starb zu Babylon nach einer 44jährigen Regierung im J. 561.

Bezüglich der Bedeutung von chašmal entscheidet sich V. für „Email" (S. 353 ff.); von Emailbildern gab es zu Babylon, noch mehr zu Ninive, eine große Menge. Die LXX und die ihnen folgenden alten Uebersetzungen gebrauchten das Wort electrum nur, weil weder im Griechischen noch im Lateinischen ein bezeichnendes Wort für Email existierte. — Das über die babylonischen Beschwörer und Zauberer (392 ff.), sowie über die assyrisch-babylonische Musik Gesagte wird jeden Leser interessieren. Die wirkliche Beschaffenheit einiger auf den assyrischen Monumenten dargestellten Instrumente ist nicht leicht mehr zu erkennen, da die heutige Musik uns nichts Aehnliches bietet. Wichtig hiebei ist, daß Alles, was das Buch Daniel über die babylonische Musik berichtet, die Glaubwürdigkeit dieses Buches bestärkt. Vgl. S. 415 ff. über die griechischen Namen der musikalischen Instrumente bei Daniel.

Bezüglich Baltasars und Darius des Meders, deren Geschichte in großes Dunkel gehüllt ist, folgt V. der Ansicht des größeren Theiles der Assyriologen. Baltasar ist der älteste Sohn des Nabonid, und betreffs des Darius M. ist es leicht möglich, dass sein Name uns nicht getreu überliefert wurde; vielleicht hat man beim Abschreiben des Buches durch Unachtsamkeit einem ungewöhnlichen Namen den bekannteren Namen des Darius, Sohnes des Assuerus, untergeschoben (S. 462 f.). — Was die hl. Schrift über Cyrus und sein Verhalten erzählt, das bestätigen die assyriologischen Entdeckungen, namentlich wirft der „Cylinder des Cyrus" auf dessen religiösen Charakter ein unerwartetes Licht. Hatte man diesen Herrscher bisher als einen eifrigen Monotheisten, als einen Zerstörer der Götzenbilder dargestellt, so erhellt aus diesen neuen Texten, dass er nicht blos kein Verfolger der Götzenbilder war, sondern dass er sich ihres Cultus annahm, und ihre Ideen wenigstens bis zu einem gewissen Grade theilte; es gieng ihm die Politik über den religiösen Eifer; ohne Bedenken neigte er sich den religiösen Annahmen der Völker zu, in deren Mitte er lebte. Da Cyrus die Gottheit des Bel, des Nebo, des Marduk und der andern Götter von Sumir und Akkad anerkannte, so konnte er um so mehr auch die Gottheit Jehovas anerkennen, dem der persische Gott Ormuzd (der allweise Herr) in so vielen Stücken als ähnlich dargestellt wird (S. 493 ff. 499 f.).

Daß bei einer derartigen Publication, in welcher so mannigfaltige Disciplinen der heiligen wie profanen Wissenschaft auf so reichliche Weise herbeigezogen werden, ein ängstlicher Recensent in verschiedenen Einzelheiten Manches beanstanden könnte, ist von selbst klar. Manche philologische und geographische Notizen entsprechen nicht genau dem jetzigen Stande der Wissenschaft. Es würde sich auch empfehlen, bei den nicht ausbleibenden weiteren Auflagen die an sich zur Noth allerdings genügenden Tafeln, Karten und Illustrationen durch mehr künstlerisch schöne und wissenschaftlich genauere zu ersetzen. Dem Uebersetzer ferner fallen hie und da sinnstörende Fehler zur Last und nicht recht deutschklingende Redensarten. In dieser Beziehung bedürften sogar ganze Seiten einer größeren Beachtung und Sorgfalt. Uebrigens liest sich die Uebersetzung trotzdem leicht. Wer des Französischen nicht hinreichend mächtig ist, möge nach ihr greifen und eine so reiche Quelle für biblische Kenntnisse nicht vernachlässigen.

Prag. Prof. Leo Schneedorfer O. Cist.

1. **Bibel-Atlas** in zehn Karten nebst geographischem Index von Dr. Richard v. Riess, Domcapitular in Rottenburg. Zweite in typographischem Farbendruck neuhergestellte und erweiterte Auflage. Freiburg, Herder, 1887.

2. **Biblische Archäologie.** Bearbeitet von Dr. Peter Schegg. Nach seinem Tode herausgegeben von Dr. J. B. Wirthmüller, o. ö. Prof. der Moraltheologie an der kgl. Universität München. I. Land und Leute: Natur- und Volksleben. Freiburg, Herder, 1886.

Der um die theologische Wissenschaft so verdienten Herder'schen Officin verdanken wir in den vorstehenden Werken zwei äußerst willkommene, das Bibelstudium überaus fördernde Hilfsmittel. Das Eine liefert uns in zehn Tafeln den Schauplatz jener Gegenden, Völker und Ereignisse, welche durch die biblische Geschichte mit unserem Glauben und Denken innig verwoben sind. Das Andere bevölkert diesen Schauplatz und schildert auf Grund der durch die jüngsten Entdeckungen in Egypten, Assyrien, Babylonien, Palästina, Kleinasien und Griechenland gewonnenen Resultate Wesen und Geist des biblischen Alterthums.

1. Gegenüber der ersten Auflage hat sowohl Inhalt als äußere Ausstattung ein reicheres, vornehmeres Aussehen erhalten. Die Karten, früher sieben, jetzt zehn, wurden in typographischem Farbendruck neu hergestellt. In den Karten I und IV sind die Bemühungen und Ergebnisse der Aegyptologen und Assyriologen — sichere wie auch annoch problematische — für die geographischen Positionen verwerthet. Auf Blatt VIII gewähren sechs Specialplane „ein anschauliches Bild über die Veränderungen, welche Jerusalem von der ältesten Zeit unter König David bis herab in die nachchristliche Zeit im siebenten Jahrhundert erlitten hat". Dieses Blatt ist namentlich lehrreich wegen der Verwerthung der neuesten Erkenntnisse hinsichtlich der Topographie Jerusalems. Durch die Vorführung der verschiedenen Aspecten, welche die jüdische Hauptstadt in den verschiedenen Perioden ihrer wechselreichen Geschichte aufweist, und namentlich mit Zuhilfenahme des Artikels „Zion" im Index schärft Rieß die Identität Zions mit dem heiligen Tempelberge Moriah ein. Diese Frage, welche seit Caspari soviele Streitschriften hervorgerufen und zu deren richtiger Beantwortung ja Rieß selbst in ganz selbständiger Weise mitwirkte, wird wohl endgiltig geschlichtet sein. Wenigstens haben sich trotz Schulz und Gatt die meisten stimmfähigen Forscher für die Ansicht, welche Rieß vertritt, entschieden. Auch Schegg pflichtet in seiner Archäologie dieser Unterscheidung des „traditionellen" Zions vom „historischen" (in der Bibel gemeinten) bei und glaubt, daß damit ein fester

Anhaltspunkt gewonnen sei, von dem man nicht mehr abweichen dürfe. Auf demselben Blatte VIII befindet sich noch ein Kärtchen des „Eremus der heiligen Stadt und des Jordan“, d. h. jenes Wüstenbezirkes, der Tausenden von Einsiedlern und Mönchen in den ersten christlichen Jahrhunderten als Aufenthalt diente. Von besonderem Interesse und Werthe ist noch in dieser zweiten Auflage der neu hinzugekommene Index, welcher „außer den eigentlich biblisch-geographischen Namen auch die für die Geographie Palästinas wichtigen Ortsbezeichnungen aus den griechischen und römischen Profanschriftstellern, aus Josephus Flavius, aus den Talmudisten, sowie aus den christlichen Schriftstellern der ersten sechs Jahrhunderte bis zur Zeit der arabischen Herrschaft“ enthält. Dieses Namensverzeichnis ist eine überaus dankenswerthe Bereicherung. Nicht wenige Artikel enthalten in prägnanter Kürze eine ganze Geschichte der betreffenden Oertlichkeiten, und einen aus zuverlässigen Quellen geschöpften Nachweis, falls es sich um Meinungs-Differenzen handelt. Solcher Art sind zB. die Artikel: Bethabara, Bethanien jenseits des Jordan, Ephrath, Mamela, Quellen und Teiche, Zion. Um den einen oder anderen Wunsch auszusprechen, so hätte vielleicht bei den „Quellen und Teichen“ der Aquäduct hervorgehoben werden sollen, der die Marienquelle mit dem Siloeteiche durch jenen Felsentunnel verbindet, in welchem die älteste hebräische Inschrift entdeckt wurde. Bei der in Apg. XXVII 16 erwähnten Insel „Kauda“ (jetzt „Gaudos“) gegenüber der südlichen Küste von Kreta könnte man nunmehr als profane Belegstelle auch die Geographie Strabos anführen. Gut wäre es auch, wenn eine von unseren geographischen Kenntnissen ganz absehende, nur auf den Vorstellungen des Alterthums gebaute Karte beigegeben wäre, welche die Berichte über das Paradies und die Angaben der Völkertafel anschaulich machte.

2. Von den drei Abtheilungen, auf welche das ganze Werk berechnet ist, kommt hier die erste Abtheilung zur Anzeige. Unter dem Titel „Land und Leute: Natur und Volksleben“ wird das, was man sonst unter der Rubrik „Häusliche und bürgerliche Alterthümer“ unterzubringen pflegte, behandelt, auch viel, ja sehr viel herbeigezogen, was man als eigenen Zweig selbständig behandeln könnte, zB. biblische Botanik, biblische Zoologie.

Wie Schegg seinen Gegenstand auffaßt, kann aus dem Ziele abgenommen werden, das er seiner Disciplin steckt. „Die biblischen Alterthümer sollen durch treue Zeichnung der socialen Zustände des israelitischen Volkes die Geschichte desselben erläuternd begleiten“ (S. 4). Dabei beschränkt er sich natürlich nicht auf das A. T., sondern zieht auch das N. T. in den Kreis seiner Erläuterungen.

Es ist ein unendlich mannigfaltiges Material in diesem ersten Bande aufgespeichert, nicht nach Art eines langweiligen Repertoriums, sondern in frischer, lebendiger Darstellung, die überall den nimmer rastenden Wissenstrieb verräth. Man erkennt den selbständigen Forscher, der das Land selber gesehen, von dem er spricht; den sinnigen Beobachter, der den innigen Beziehungen zwischen Natur- und Volksleben nachgeht, und das, wovon er selbst nicht Augenzeuge ist, durch gut ausgewählte classische Schilderungen anderer Meister illustriert (vgl. in dem Capitel „Wohnstätten" den Reisebericht des Consuls Wetzstein über Hauran und die Trachonen). Ueber Landwirthschaft, Viehzucht, über die biblische Thier- und Pflanzenwelt, deren Nutzen und deren Symbolik, über Verkehr und Verkehrsmittel, über Maße, Gewichte und Geld, über Darlehen, Schuldscheine, Bürgschaft, Zeitmaße, Schrift und Schreibmaterialien, über exacte Wissenschaften und Poesie weiß Schegg zu erzählen wie kein Zweiter und zieht namentlich die alten Culturvölker am Nil und Euphrat, analoge Erscheinungen bei den alten Griechen und Römern herbei zur Illustration von Sitten und Einrichtungen, welche in der Bibel gleichsam als bekannt vorausgesetzt werden, uns aber fremd gegenüberstehen. Obwohl Schegg unter den Quellen, die für die biblische Archäologie flüssig gemacht werden können, keinen eigenen Paragraphen für die palästinensischen Denkmäler hat, so verwerthet er doch gebührend und reichlich alles, was der Spaten der Palästinaforscher in den letzten Jahren zu Tage gefördert hat. Zeuge dessen ist das über den Städtebau der alten Zeit Berichtete, dem als concrete Folie Jerusalem (vor und nach dem Exile), Damaskus, Gerasa, die verlassenen Städte in Centralsyrien dienen. Bei der Topographie Jerusalems gibt Schegg schon durch die Bezeichnung der vier Quartiere zu erkennen, daß ihm das traditionelle Terrainbild keineswegs identisch ist mit dem aus biblischen und jüdischen Quellen bekannten. Nach den die Terrainverhältnisse Jerusalems bestimmenden Einschnitten kann man vier Terrassen oder Quartiere unterscheiden: „im Westen gegen Norden, jenseits der jetzigen Davidsstraße, den Golgatha- und Gareb-Hügel; gegen Süden den *traditionellen* Sion; im Osten nordwärts den Moriah, und gegen Süden den *historischen* Sion" (S. 44 f. vgl. S. 46 f.). Interessant ist der Bericht über das kunstreiche Canalnetz unter der heiligen Stadt. Jerusalem liefert „in seinen wiederholten Belagerungen das einzig dastehende Beispiel, daß die Belagerer vor Durst, die Belagerten vor Hunger umkamen" (S. 47). Die Beschreibung des salomonischen Palastes gibt sich als einen exegetischen Versuch, die etwas undeutlichen Angaben in 3 Kön. VII 1—12 und X 16—19 zu einem klareren Bilde zu gestalten. Ob aber die Bestimmung der Lage des Palastes „westlich am Tyropöon,

gegenüber dem heutigen Düngerthor“ richtig ist, dürfte gegen Warren, der ihn auf dem Osthügel südlich vom Tempel, und gegen Friedrich, der ihn zwar auch auf dem östlichen Hügel, aber „an der Ostseite des Tempels“ sucht, einer erneuten Untersuchung werth sein[1]). Ebenso denkt sich Friedrich, „daß das Haus vom Walde Libanon“ der Palast selbst war, die anderen angeführten Locale: Thron-(Gerichts)-Halle, die Wohnung des Königs, jene der Tochter Pharaos aber nur Theile dieses einen Palastbaues gewesen sind“, während Schegg das „Haus vom Walde Libanon“ sich als einen eigenen vom „Palaste mit dem Harem“ unterschiedenen Theil vorstellt.

Vielleicht gibt schon das bisher Gesagte dem Leser eine schwache Idee von der ungewöhnlichen Erudition, die in dieser ersten Abtheilung von Scheggs Archäologie sich kundgiebt. Weil alles wirklich dem besseren Schriftverständnis dient, und alterthümliches Leben durch Scheggs classische Erzählungsgabe aus nebelhaften Umrissen zu individueller concreter Anschaulichkeit erhoben wird, so nimmt man gerne alle die Kleinigkeiten mit, welche der unermüdliche Sammler der Sprachkunde, der Geschichte, den Reisebeschreibungen, den Antiquitäten anderer Völker entnimmt, sogar auch dann, wenn etwa die Rücksicht auf höhere Interessen, denen die biblische Archäologie Unterstützung bieten soll, nicht immer so direct und nothwendig hervortritt.

Bei aller Anerkennung, die dem schönen Werke gezollt werden muß, dürfte doch Eines dem verewigten Auctor von Vielen kaum verziehen werden, daß er auf den letzten Blättern, die er der Charakterisierung der hebräischen Poesie einräumt, das erste Capitel des Hohenliedes „beispielsweise in modern dramatischem Kleide“ gibt. Bei dieser Dramatisierung scheinen die zarten, leicht entfliehenden Gestalten des göttlichen Minneliedes eine profane, moderne Verkünstelung zu erfahren, und der höhere Inhalt der darin vorkommenden irdisch-sinnlichen Bilder auf der Schaubühne entgeistigt zu werden. Uebrigens möchte es den Anschein haben, daß Schegg seiner Dramatisierung selber den Boden der Berechtigung entziehe. Denn wenngleich das von Schegg herangezogene altgriechische Drama Vorgänge, „bei denen es sich nicht um Gedankenentwickelung, sondern nur um äußeres Thun handelt“, von der Bühne ausschloß, und wenngleich auch das „zur Ausstattung der Bühne für die einzelnen Stücke Erforderliche vom griechischen Dichter nicht angedeutet wird“: so werden denn doch die redenden Personen benannt. Da nun Schegg zuge-

---

[1]) Vgl. *Ch. Warren*, Underground Jerusalem. London, 1877. — *Th. Friedrich*, Tempel und Palast Salomo's, Denkmäler phönikischer Kunst. Innsbruck, Wagner. 1887.

steht, daß beim Hohenlied auch noch dieses Letztere dem Leser anheimgestellt wird, so frägt man sich schließlich wohl nicht mit Unrecht, wie man denn aus einem Lied (šir) ein „Drama“ zu machen berechtigt ist? Die „sprunghafte Composition des Ganzen“, der „Mangel an plastischer Anschaulichkeit“, die „Häufung von Bildern“, das „Ueberwiegen subjectiver Erregtheit“, alles dieses, was Schegg betont, und noch vieles Andere, was er nicht betont, deutet allerdings eine kleine „Lieder-Sammlung“, nicht aber ein „Drama“ von so und so viel Acten und Auftritten an. Wo ist denn das Grundgesetz des Dramas, die Einheit der Handlung, wenn die Handlung selbst fehlt? Von einem althebräischen Drama weiß man überhaupt nichts, im Hohenliede selbst fehlt jegliche äußere Andeutung; man ist also auf innere Gründe angewiesen, die ganz subjectiver Natur sind. Schegg steht indes mit seiner Auffassung nicht isoliert; Delitzsch ist ihm als Vorbild vorangegangen. Uebrigens muß man gestehen, daß auch hier in der Auffassung des Hohenliedes herrliche Gedanken vorkommen, die auch von anderen Recensenten anerkannt wurden. „Die Schlußscene [im Hohenliede], sagt Schegg, ist nichts anderes, als ein Widerhall der Worte Adams im Paradiese, und von derselben tiefen Bedeutung. Wie Adam prophetischen Fernblickes in die Worte ausbricht: ‚Verlassen wird der Mann Vater und Mutter und dem Weibe anhängen‘, so die Braut in unwillkührlich jubelndem Rückblicke: ‚Gewaltsam wie der Tod ist die Liebe, unerweichbar wie der Hades ihr Eifern: ihre Flammen sind Feuergluthen des Herrn. Mächtige Wasser, sie vermögen nicht, diese Liebe auszulöschen, Ströme nicht, sie zu überfluthen‘ (Hohelied VIII 6 7)“.

Matthias Flunk S. J.

Le Liber Pontificalis. Texte, Introduction et Commentaire. Par l'abbé L. Duchesne. Tome II 1—25. Paris 1888 E. Thorin [Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 2. série III 4]. 200 S. 4°.

Der in den ersten Decennien des 6. Jahrhunderts geschriebene Liber pontificalis wurde für die folgenden Päpste durch eine Reihe von unbekannten Verfassern, die aber den von ihnen behandelten Pontificaten meist gleichzeitig waren, bis Stephan V († 891) bezw. bis Hadrian II († 872) fortgesetzt. An diese Fortsetzung schließen sich zunächst die nach Johann VIII († 882) beginnenden und gegen Ende des 11. Jahrhunderts abbrechenden Papstkataloge, während mit Gregor VII wieder Biographien ihren Anfang nehmen. Ungleich wichtiger als der älteste, den ersten fünf Jahrhunderten

gewidmete Theil sind die gedachten Fortsetzungen über die Papstgeschichte vom 6. bis zum 9. Jahrhundert einschließlich. Von diesen hatte der erste Band der vorliegenden Ausgabe Duchesnes noch diejenigen bis zum J. 795 gebracht. Nun gibt die kürzlich erschienene erste Lieferung des zweiten Bandes die noch übrigen älteren Fortsetzungen bis 891. In den Kreis der Päpste, welche hier den Gegenstand längerer oder kürzerer Darstellung bilden, treten also u. a. Leo III, Paschalis I, Gregor IV, Leo IV, Nikolaus I und Hadrian II, Namen, welche an sich genügen, die Bedeutung dieses Theiles der trefflichen Publication zu kennzeichnen; denn an diese Namen knüpft sich ein erhebliches Stück der kirchlichen und politischen Geschichte des 9. Jahrhunderts, die Blüthe und der Niedergang der karolingischen Macht, das gewaltige Aufwachsen des bürgerlichen Einflusses wie des religiösen Ansehens der mittelalterlichen Kirche. Für den römischen Stuhl ist dieses die Zeit, wo er seine weltliche Regierung in den ihm anheimgefallenen Gebieten Italiens einrichtet und wo er seine reichen Einkünfte aus dem neuen Kirchenstaat wie aus den älteren Patrimonien zur Vertheidigung Italiens gegen barbarische Invasionen, zu glänzender Ausschmückung der Basiliken Roms, zur Entfaltung des Klosterwesens und der Missionen, zum Unterhalte der einheimischen Armen wie der herbeiströmenden Pilger verwendet. Der Occident macht den Sitz des h. Petrus zum Herzen seines Lebens und überfluthet die Heiligthümer Roms mit seinen Pilgern, während der Orient, dem Schisma entgegengehend, sich mehr und mehr scheu vom Primate abkehrt.

Die Aufschlüsse, welche das Papstbuch für diese Periode bietet, sind bekanntlich nicht alle gleichwerthig. Manche von den Biographen, die an demselben thätig waren, sehen kaum über die Mauer von Rom hinweg. Es kam darauf an, in der neuen kritischen Ausgabe sämmtliche Berichte, mögen sie auch oft kleinlich erscheinen, in Hinsicht des Textes sicherzustellen. Dank seiner ausgezeichneten Methode kommt Duchesne nicht blos überhaupt in der Herstellung der Sprache des wahren Liber pontificalis zu einem abschließenden Resultate, er kann auch manchmal geschichtliche Angaben mit Hilfe der verbesserten Lesarten berichtigen. So stellt sich die Frage der angeblichen Wiederholung der Salbung Karls des Großen zu St. Peter durch Leo III im J. 800 in einfachster Weise dadurch klar, daß nach dem echten Texte des LP. nur sein ältester Sohn Karl gesalbt, der Vater aber gekrönt wurde (p. 7 u. 38). Es fällt in ähnlicher Weise nach dem jetzigen Texte die befremdliche aber allgemeine Behauptung, daß Nikolaus I bereits als Papst „gekrönt" worden sei, der erste Papst, von welchem diese Ceremonie berichtet werde; die besser begründete Lesart weiß nur von einer Bekränzung der Stadt bei seiner Erhebung (coronatur denique urbs, p. 167 n. 5). Ein Kreuz

der römischen Topographen, um ein anderes Beispiel zu nennen, war die Aqua Tocia der bisherigen Ausgaben. Corvisieri hat noch 1870 dem angeblichen Zusammenhange dieses Namens mit dem ptochium Lateranense gelehrte Untersuchungen gewidmet; es zeigt sich, daß die fragliche Wasserleitung wahrscheinlich nur eine Verschlechterung der längst bekannten Aqua Jovia ist, da die handschriftliche Ueberlieferung Jocia (corrumpiert aus Jovia), nicht aber Tocia ergibt. Die Topographie von Rom trägt überhaupt manchen Gewinn von der neuen Textbesserung davon. Der größte Vortheil entfällt aber auf die speciellen Ausdrücke für kirchliche Kunstgegenstände, von denen der LP. wimmelt. Sehr viele derselben sucht man umsonst bei Du Cange, auch in seiner letzten Auflage, oder es fehlen daselbst wenigstens die Beispiele (oft sind es gerade die ältesten), welche der LP. für den Gebrauch dieses oder jenes seltenen Wortes an die Hand gibt. Die Studien über die Latinität des beginnenden Mittelalters erhalten durch das glücklich wiederhergestellte Vulgärlatein der meisten Biographien und durch die gesichteten Ausdrücke byzantinischer, langobardischer oder fränkischer Herkunft einen interessanten Stoffzuwachs.

Ist nach den Bemerkungen über den Gewinn von Seiten des neuen Textes noch ein Wort über den Inhalt des geschichtlichen Commentars zu sagen, so muß die Reichhaltigkeit und Genauigkeit der Erläuterungen von Duchesne wiederum alle Anerkennung finden. In diesem Theile erfährt ebenso wie im ersten Bande die kirchliche Seite der Geschichte von Rom eine reiche Beleuchtung; klarer als je vorher treten die Hospitäler, Diakonien, Klöster und Kirchen groß und klein der ewigen Stadt hervor (man vergleiche die umsichtig festgestellte Liste p. 42 n. 74). Vor allem hebt sich die Weltkirche Sanct Peter mit hundert Einzelheiten ihres Baues und ihrer Geschichte in bestimmten Umrissen ab. Die Culturgeschichte jener Epoche empfängt dazu aus unedierten Quellen werthvolle Bereicherungen in den kurzen, gewöhnlich nur skizzenhaft geschriebenen Noten; man sehe zB. die Anmerkung p. 37 n. 33 über die laudes zu Ehren eines karolingischen Fürsten. Manche Partien liefern den Schlüssel zum Verständnisse von schwierigen Theilen der Ordines Romani und des Liber diurnus; so zB. die Ausführungen über die Titelkirchen und die Cardinäle, über die Stationen, die Processionen und speciell die Marcusprocession, endlich über die Förmlichkeiten der Papstwahl.

Es gibt nicht viele Commentatoren, wenigstens unter denjenigen kirchlich-archäologischer Quellen, welche, so wie Duchesne, zu schweigen wüßten, wo nichts bekannt ist, zu zweifeln, wo der Boden keine volle Gewißheit bietet, und mit solcher Sicherheit auf ein Resultat loszugehen, wo scharfe Combinationsgabe wirklich genügende Anhalts-

punkte zu erkennen vermag. Allbekanntes läßt er mit solcher Scheu zur Seite, daß er zB. beim Beginn des Pontificates Benedicts III die Fabel der Papissa nicht erwähnt, welche selbst gewisse sehr späte Hdss. des LP. an dieser Stelle im Ernste erzählen. Im Neuen dagegen, welches er benützen kann, ist er so bewandert, daß er beispielsweise wiederholt ein noch nicht erschienenes Werk von Lapôtre über Anastasius Bibliothecarius mit der Seitenangabe citiert. Selbstverständlich wird auch wieder de Rossis Inschriftenband, der vor einigen Wochen fertig wurde, dem Herausgeber aber bereits in den Bogen zu Gebote stand, durch diesen ganzen Fascikel hin zu unschätzbarem Vortheile des Commentars ausgenützt. — Für alles Uebrige sei auf meine im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift S. 417—446 erschienene Abhandlung über Duchesnes LP. verwiesen.

H. Grisar S. J.

Praelectiones Metaphysicae specialis, quas in Collegio maximo Lovaniensi S. J. habebat Gustavus Lahousse S. J. Volumen primum *Cosmologia* 1887, XVI 396 p.; volumen secundum *Psychologia* 1888, XXV 635 p. 8°. Lovanii, Car. Peeters.

Disputationes Metaphysicae specialis a P. Sancto Schiffini, S. J. Romae in pontificia Universisate Gregoriana philos. et theol. schol. prof. ord. resolutae. Vol. I. De natura corporali et anima rationali. Augustae Taurinorum, Jul. Speirani, 1888. VIII 692 p.[1]).

Das häufige Erscheinen philosophischer Lehrbücher in jüngster Zeit hängt mit dem Umstande zusammen, daß die neueste Richtung der christlichen Philosophie nachgerade immer allgemeiner wird. Lehrbücher, die sich vor kurzem noch großer Verbreitung und Beliebtheit erfreuten, wie zB. Tongiorgi, Palmieri usw., sind trotz ihrer anderweitigen Vorzüge wegen der von ihnen in der Speculation befolgten Richtung aus den Schulen verschwunden; andere treten jetzt an ihre Stelle. Die zwei oben angezeigten Werke, an innerem Werthe verschieden, sind in der Richtung einig: beide vertreten die jetzt so genannte „thomistische“ Philosophie.

1. Lahousse hat sein Lehrbuch der Philosophie, welches er in vier Bänden zu veröffentlichen beabsichtiget, mit der Kosmologie begonnen, dem schon bald als zweiter Band die Psychologie folgte. Der Verfasser verspricht in der Vorrede, die Lehre des hl. Thomas möglichst genau wiederzugeben, und hat sein Versprechen auch gehalten. Er folgt dem Heiligen so ziemlich in allen einzelnen Lehrpunkten mit Ausnahme jedoch der Dreiseelentheorie, der zufolge

[1]) Das erstgenannte Werk kann durch Kirchheim in Mainz, das zweite durch Herder in Freiburg bezogen werden.

bekanntlich der menschliche Fötus nach einander von drei verschiedenen Seelen belebt wird.

Es muß lobend hervorgehoben werden, daß L. die Forschungsresultate der exacten Wissenschaften überall berücksichtiget, sowohl um durch ihre Theorien die Lücken der alten Naturphilosophie auszufüllen, als auch um ihre irrigen Aufstellungen und die Einreden gegen die alte Lehre zu widerlegen.

Die Methode der Darstellung der einzelnen Lehrpunkte ist die scholastische, die bei ihrer Klarheit, Genauigkeit und Bestimmtheit für ein Lehrbuch ohne Zweifel die zweckmäßigste und geeignetste ist. So unbestritten indes die Vortheile der scholastischen Lehrmethode auch sein mögen, so zeigt sie doch bei minder glücklicher Anwendung auch manche Nachtheile und Schattenseiten. Man kann wohl kaum in Abrede stellen, daß L. seine Leser einige Nachtheile der einseitig gebrauchten Methode fühlen läßt. Bei der Erklärung der Begriffe und bei der Bestimmung des Fragepunktes der zu beweisenden These sind die Eintheilungen und Unterscheidungen und die Aufzählungen der möglichen Fälle und Meinungen doch etwas zu weit getrieben. Unwillkürlich drängt sich bei Lesung dieses Buches der ganz wahre und richtige Satz des alten Römers auf: simile confuso est, quidquid in pulverem sectum est[1]). Etwas Aehnliches ist von der Art der Beweisführung zu sagen. L. gebraucht mit Vorliebe das sog. argumentum exclusionis. Dieses hat aber, zu oft und zur Unzeit angewendet, den großen Nachtheil, daß es mit Widerlegung von Aufstellungen sich befassen muß, die keine Erwähnung verdienen. Thatsächlich finden sich in unserem Lehrbuche mitunter ganze Seiten, die keinen Gedankenfortschritt aufweisen, bis endlich der entscheidende Grund für die aufgestellte These in einem kurzen Satze dürftig angedeutet wird. Besser und vortheilhafter wäre es gewesen, mit Hinweglassung alles anderen, auf die allseitige Erklärung und Begründung des entscheidenden Argumentes die ganze Sorgfalt zu verwenden.

Die Kosmologie, deren eigentlicher Gegenstand die Körperwelt ist, theilt der V. ganz passend in zwei Theile, von welchen der eine die Körper als solche und die allen Körpern gemeinsame Natur betrachtet, ihre wesentlichen und außerwesentlichen Eigenschaften erforscht; der andere aber die Körperwelt als Ganzes zum Gegenstande hat und die auf ihren Ursprung, ihren Zweck, ihre Einheit und Ordnung bezüglichen Lehrpunkte darstellt. Es ließe sich fragen, ob der Abschnitt über Zeit und Raum nicht besser dem ersten Theile eingefügt worden wäre, da ja das Hier und Jetzt zur nothwendigen Weise des Daseins der Körper als solcher gehört.

---

[1]) *Senec.* ep. 89.



In der Psychologie werden die lebenden Körper behandelt und zwar nach einem einleitenden Capitel über das Leben im allgemeinen, die Pflanzen, die Thiere und der Mensch mit seiner geistigen und unsterblichen Seele, die zugleich Wesensform des menschlichen Körpers ist.

Die Anordnung des ganzen Lehrstoffes ist in der Kosmologie mehr synthetisch. Es wird zunächst die Natur der Körper als solcher bestimmt und dann werden ihre Eigenschaften und Wirkungen dargestellt. In der Psychologie hingegen ist die Anordnung des Ganzen mehr analytisch, indem aus der Lehre von den Seelenvermögen und deren Thätigkeiten das innere Wesen der menschlichen Seele erschlossen wird.

Bei der Beurtheilung eines Lehrbuches, wie dieses, muß man sich so ziemlich darauf beschränken, Anlage und Lehrmethode desselben im allgemeinen zu charakterisieren; auf einzelne Lehren einzugehen, ist überflüssig. Doch können wir uns nicht versagen, einen Punkt, den L. besonders betonen zu müssen geglaubt hat, auf welchen er deshalb auch an verschiedenen Stellen und namentlich in der Vorrede zur Psychologie des weiteren zu sprechen kommt, einer genaueren Prüfung zu unterziehen.

Die zwei real von einander verschiedenen Wesensbestandtheile der Körper, Stoff und Form, so lehrt Lahousse, bilden durch ihre Vereinigung eine Wesenheit, eine Substanz, den Körper. Stoff und Form sind zwar reell verschiedene Wesenstheile, allein sie bleiben nach der Vereinigung im Körper nicht wirklich (actu) von einander verschieden, so daß die aus ihnen zusammengesetzte eine Wesenheit des Körpers aus einer actuellen Mehrheit von Realitäten bestände, sondern sie verbinden sich zusammen zu einem substanziellen Wesen. Die Frage, *wie* Stoff und Form *im* Körper reell von einander verschieden sind, ist von den Scholastikern zwar nie ausdrücklich erörtert worden, aus der von ihnen allenthalben gebrauchten Redeweise ergibt sich aber, daß sie fast sammt und sonders der Ansicht waren, Stoff und Form seien in dem aus ihnen zusammengesetzten Körper nur insofern von einander verschieden, als dieser aus ihnen entstanden ist und in dieselben wieder aufgelöst werden kann; nicht aber so, daß sie wirklich von einander verschieden bleiben. Das Erstere ist Lehre des hl. Thomas; das Andere soll Suarez gelehrt haben.

Mit Recht betont der Verfasser nach dem Vorgange der Scholastik die strenge actuelle Wesenseinheit der körperlichen Substanz, aber mit Unrecht läßt er Suarez das Gegentheil behaupten, und in Bezug auf die Art und Weise, *wie* Stoff und Form *im* Körper verschieden sind, scheint er in einem Mißverständnisse befangen zu sein.

Wenn aus zwei oder mehreren Dingen ein Ganzes entsteht, so kann das in doppelter Weise geschehen. Entweder vereini-

gen sich die Theile nur äußerlich zu einem Ganzen, wie wenn zwei Halbkugeln zu einer ganzen verbunden oder Zink und Kupfer zu Messing legiert werden; oder die Theile verbinden sich innerlich zu einem Ganzen, wie wenn Stoff und Form zu einem elementaren Körper, zB. zu Gold, oder wenn Elemente in einer chemischen Mischung zu einem zusammengesetzten Körper, zB. Wasserstoff und Sauerstoff zu Wasser sich vereinigen. Im ersteren Falle erleiden die Theile durch die Verbindung in ihrem inneren Sein keine Veränderung; sie finden sich im Ganzen so, wie sie vor der Vereinigung waren. Im anderen Falle aber geht durch die Vereinigung in ihrem inneren Wesen eine Veränderung vor sich; sie finden sich zwar irgenwie noch im Ganzen, aber verändert, nicht so, wie sie vor der Vereinigung waren oder gedacht wurden; sie haben sich zu einem einheitlichen Wesen verbunden. Bei dieser zweiten innerlichen Vereinigung kann in Bezug auf die Art und Weise, wie die Theile im Ganzen sich vorfinden, wieder ein Doppeltes geschehen. Entweder ist die Umwandlung derselben der Art, daß sie aufhören im Ganzen selbst da und reell von einander verschieden zu sein; oder die Theile sind, wenn auch verändert, im Ganzen noch da und sind, zwar nicht von einander geschieden, wie die Legierungsmetalle, wohl aber reell von einander verschieden. Das Erstere findet nach der Lehre vieler Peripatetiker in den chemischen Verbindungen statt, in welchen die Elemente nicht wirklich (actu), sondern nur virtuell und der Möglichkeit nach (potentia) vorhanden sind, insoferne nämlich die Synthese aus den Elementen entstanden ist und in dieselben wieder aufgelöst werden kann. Das andere findet statt in der Vereinigung von Stoff und Form zu einer körperlichen Substanz und bei der Vereinigung einer Substanz zB. des Körpers mit ihrem realen Accidens, der Ausdehnung zum ausgedehnten Körper. Obwohl Stoff und Form, Substanz und Accidens zu einem einheitlichen Sein sich verbinden und durch die Verbindung verändert werden, hören sie doch in der Verbindung nicht auf wirklich da zu sein. Es liegt auf der Hand, daß die Elemente in den chemischen Mischungen nach dieser Auffassung nicht reell von einander verschieden sind. Um reell von einander verschieden sein zu können, müßten sie der Wirklichkeit (actu), nicht blos der Möglichkeit nach (potentia et virtute), d. h. nicht blos insofern vorhanden sein, als die Synthese aus ihnen entstanden ist und in dieselben wieder aufgelöst werden kann. Stoff und Form sind aber in den Naturkörpern reell von einander verschieden, und um reell verschieden sein zu können, müssen sie im Naturkörper zwar nicht unverändert, aber wiklich (actu), nicht blos der Möglichkeit nach vorhanden sein. Daraus aber, daß die Wesensbestandtheile im Körper reell von einander verschieden und wirklich da sind, folgt nicht, daß der Körper aus einer actuellen Mehrheit

von Wesenheiten zusammengesetzt ist, weil Stoff und Form durch die innere Verbindung und die tiefinnere Umwandlung des Stoffes durch die Form zu einem Wesen sich vereinigen. Nur dann würde das folgen, wenn die Verbindung blos eine äußere wäre, wenn die Theile ohne innere Veränderung (wie die Halbkugeln und die Legierungsmetalle) in das Ganze eingiengen.

In jedem Körper sind demnach Stoff und Form reell verschieden, aber nicht von einander geschieden; sie sind in jedem Körper wirklich vorhanden, aber nicht unverändert und bilden eben deshalb nicht eine Vielheit von Dingen oder Wesenheiten, sondern eine Wesenheit, eine körperliche Substanz.

Da nun Suarez die innere Verbindung der beiden Wesensbestandtheile zu einem einheitlichen Ganzen und die innere Umwandlung des Stoffes durch die Form zu einem specifisch bestimmten Körper in seiner Naturphilosophie wie die übrigen Scholastiker mit allem Nachdruck betont, wird ihm die gegentheilige Lehre mit Unrecht zugeschrieben. Auch daraus, daß Suarez dem Urstoff irgendwelche Actualität zuschreibt, lehrt er nicht, daß der Stoff im Körper von der Form geschieden und innerlich unverändert bleibe, er lehrt folglich auch nicht, daß der Körper aus mehreren wirklichen Wesenheiten bestehe. Nur dann könnte man ihm diese Folgerung mit Recht zuschreiben, wenn er behauptete, daß Stoff und Form in sich fertige und vollendete Wesenheiten seien.

Nach unserem Dafürhalten muß man einerseits die tiefinnere Vereinigung der Form mit dem Urstoff und die substanzielle Einheit des aus dieser Vereinigung entstandenen Körpers mit großem Nachdruck betonen, andererseits aber auch die reale Verschiedenheit der zwei Wesensbestandtheile im einheitlichen körperlichen Ganzen mit eben so großer Entschiedenheit festhalten. Wenn nun L., um die innere Vereinigung der Wesenstheile und die substanzielle Einheit des körperlichen Wesens zu betonen, in Abrede stellt, daß Stoff und Form im Körper wirklich da seien und daß jeder Körper aus einer Mehrheit von Realitäten (nicht vollendeten Wesenheiten und Substanzen, sondern unvollendeten Theilsubstanzen) bestehe, so wird seine Redeweise zweideutig und mißverständlich; und wenn er das Vorhandensein von Stoff und Form im Körper so beschreibt, wie man gewöhnlich das virtuelle und blos potentielle Vorhandensein der Elemente in den chemischen Mischungen zu erklären pflegt und dann vollends Vereinigung und Vorhandensein von Stoff und Form durch die Vereinigung und das Vorhandensein von Kälte und Wärme im kalten oder warmen Körper erläutert, so gewinnt es den Anschein, als verwische er den realen Unterschied von Materie und Form im Körper.

2. Besser und gediegener sind Schiffinis Disputationes. Er theilt die specielle Metaphysik in zwei Bücher. Ueber das zweite Buch, das die Theodicee darstellt, sowie über dessen Principia philosophica ad mentem Aquinatis, die schon 1886 erschienen sind, soll später noch berichtet werden. Das erste Buch zerfällt in zwei Theile, von welchen der eine, über die körperliche Natur handelnd, alle speculativen Fragen, die über die Körper als solche und über die verschiedenen Arten der lebenden Körper aufgeworfen werden, erlediget; der andere hat die vernünftige Seele zum Gegenstande und bespricht somit die Fragen der rationellen Psychologie.

Sch's Lehrbuch ist eine ganz vorzügliche Leistung, in welchem Tiefe der Auffassung, Gründlichkeit der Behandlung, Genauigkeit und Klarheit der Darstellung überall gleichen Schritt halten. Der Verfasser bietet die Lehre des hl. Thomas, ohne jedoch in einseitige Uebertreibungen zu verfallen. Die vorgetragene Lehre wird sorgfältig erklärt, bewiesen und vertheidiget. Die Wahl der Argumente ist recht glücklich und belehrend, ihre Beweiskraft wird in klares Licht gestellt und die dagegen erhobenen Einwendungen werden durch treffende Gegenbemerkungen entkräftet. Bei den aus der dargestellten Wahrheit gezogenen Folgerungen werden, wo es noth thut, ihre vielfachen Verzweigungen durch das ganze Gebiet der Metaphysik und ihre Zusammenhänge mit den übrigen philosophischen Wahrheiten nachgewiesen. Dadurch erscheint das Ganze als ein enggeschlossenes und festgefügtes System der Metaphysik.

In beiden Theilen des Lehrbuches hat der Verfasser die synthetische Methode der analytischen vorgezogen. Wie er im ersten Theile zunächst die Natur der Körper als solcher und dann erst ihre Eigenschaften, Kräfte und Thätigkeiten erörtert, so geht er im zweiten Theile von der Bestimmung des Wesens der menschlichen Seele zu jenen Lehrpunkten über, die sich auf die Seelenvermögen, Verstand und Wille und auf die psychischen Thätigkeiten, Denken, Fühlen und Wollen beziehen. Da bei einer wissenschaftlichen und erschöpfenden Darstellung der Natur- und Seelenlehre keine der beiden Methoden ausschließlich angewendet werden kann, sondern immer beide, die analytische und synthetische, verbunden werden müssen, hat die eine wie die andere ihre Vortheile und Mängel; auf welcher Seite das Uebergewicht sich befindet, darüber ließe sich disputieren.

Die Lehrmethode, in welcher die einzelnen Fragepunkte vorgetragen werden, ist auch hier die scholastische, die Sch. mit kluger Vorsicht anwendet. Er pflegt die Wahrheit voranzustellen und die irrigen Theorien in Folgerungen aus der bewiesenen Lehre zu widerlegen. So genau er in der Angabe der falschen Theorien und so sorgfältig er in ihrer Widerlegung ist, was die allen gemeinsamen Gesichtspunkte betrifft, so ist er doch in Benützung der Geschichte

und in Literaturangaben sehr sparsam, offenbar aus methodischen Rücksichten. Es mag indes aus praktischen Gründen geschehen sein, daß er Rosmini gegenüber (n. 283 ff.) eine Ausnahme macht. Es ist für ein philosophisches Handbuch, das seine Leser vorab in Italien sucht, zu wichtig, immer bestimmter und unwiderleglicher darzuthun, daß Rosmini nicht den hl. Thomas in die moderne philosophische Sprache, sondern die deutschen Idealpantheisten ins Italienische übertragen hat.

Im Uebrigen liebt es Sch. nicht blos nach Thomas, sondern mit Thomas zu lehren, d. h. nicht die Wahrheit mit eigenen Worten vorzutragen und die Belegstellen aus den Werken des hl. Thomas in Fußnoten zu citieren, sondern die Lehre selbst mit den Worten des Heiligen darzulegen. Es ist das eine Art der Darstellung, die, wie es scheint, namentlich in lateinisch geschriebenen Werken immer mehr Anklang findet, die aber unter Umständen schwere Bedenken gegen sich hat. Stellen, die von einem Anderen, bei anderer Gelegenheit und zu einem anderen Zwecke geschrieben wurden, können in methodischer Rücksicht gar selten den Dienst thun, wie ein in der eigenen Gedankenfolge nach eigener Auffassung mit eigenen Worten geschriebener Satz. Ferner bewegt sich der hl. Lehrer mit Vorliebe in der Denk- und Redeweise des griechischen „Philosophen"; wer wird aber lieber mit dunklen und unverständlichen aristotelischen Definitionen operieren, wenn andere bessere, genauere, adäquatere und regelrechtere zu Gebote stehen? Man vergleiche beispielsweise gleich am Anfange des Handbuches Sch's die Definition des Begriffes „Natur", und man wird sich sofort überzeugen, daß es einem Anfänger in der Speculation schwer, wenn nicht unmöglich sein wird, aus den vielen Erklärungen, welche die aristotelische Definition nothwendig macht, von einer an sich ziemlich einfachen Sache einen klaren Begriff zu gewinnen. Sch. muß das Unzukömmliche dieser Lehrmethode selbst gefühlt haben; war er ja genöthiget zur Erklärung des Begriffes „Natur" nach der aristotelischen Definition die ganze erst folgende Theorie zu Hilfe zu nehmen und auf der ersten Seite schon als bekannt vorauszusetzen. Endlich hat jede Zeit ihre eigene Redeweise; es kann daher als Anachronismus bezeichnet werden, heute in der Sprache des hl. Thomas philosophieren zu wollen. So sehr eine Philosophie im Sinne und im Geiste, d. h. nach den Principien und der Methode des hl. Thomas Anerkennung und Verbreitung verdient, so ist doch eine Philosophie, die auch in der Redeweise an den hl. Lehrer sich hält, weniger empfehlenswerth. Wir sind indes ebensoweit entfernt, den umsichtigen Gebrauch der technischen Ausdrücke der Schule zu verurtheilen, als wir unverständlichen Neologien das Wort reden.

Immer wird Kleutgens einfache und klare und darum schöne Darstellungs- und Redeweise mustergiltig sein.

In Bezug auf einzelne Lehrpunkte sei bemerkt, daß die Theorie über die Vereinigung der Seele mit dem Leibe unter Berücksichtigung der diesbezüglichen Lehrentscheidungen der Kirche besprochen wird. Die kirchlichen Lehrentscheidungen werden genau und richtig erklärt; die aus denselben gezogenen Folgerungen (n. 227 ff.) sind vollauf berechtiget. Doch kann man jetzt nach den Publicationen Ehrles über das Concil von Vienne[1]) nicht mehr sagen, die Lehre des Petrus Olivi (nicht Oliva) sei zweifelhaft.

Hieronymus Noldin S. J.

---

[1]) Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters 1886 u. 1887. Vgl. diese Zeitschrift 11 (1887) 200.

Analekten.

Creightons Urtheile über Päpste in seiner History of the Papacy. Der Name Creighton, des Herausgebers der Historical Review, der einzig streng wissenschaftlichen historischen Zeitschrift Englands, hat einen guten Klang. Seine frühern meist kleineren Arbeiten verbinden umfassende Gelehrsamkeit und geistreiche Auffassung mit großer Klarheit in der Darstellung. Sein Hauptwerk wird jedenfalls die Papstgeschichte seit dem Mittelalter werden, welche 1882 zu erscheinen begann (London, Longmans; bis jetzt vier Bände.) Der erste Band schildert das große Schisma und die Reformversuche von 1378—1418; der zweite behandelt ausführlich die Geschichte des Concils von Basel und der Wiederherstellung der päpstlichen Macht 1418—64; der dritte und vierte stellen die Päpste in ihrem Verhältnis zu andern Staaten, als Neubegründer ihrer Territorialmacht dar. Da die ersten Bände in dieser Zeitschrift nicht angezeigt wurden, so scheint es angemessen auch diese in unserem Referate zu berücksichtigen. Steht Creighton auch als Protestant unter dem Banne von Vorurtheilen, welche ihn geneigt machen die Beweggründe selbst der edelsten und größten Päpste zu verdächtigen, so ist er doch billig denkend genug, auch die Verdienste seiner Gegner oft lobend anzuerkennen.

Die zwei letzten Bände unterscheiden sich sehr zu ihrem Vortheil von den ersten, und die späteren Capitel des ersten Bandes von der Einleitung, in welcher der Verfasser einfach die irrigen Ansichten seiner protestantischen Vorgänger adoptiert und für Tyrannen, wie Kaiser Friedrich II und Philipp den Schönen, gegen die Päpste Gregor IX, Innocenz IV und Bonifatius VIII, Partei nimmt. Die Grundsätze, welche Creighton in der Vorrede zum dritten Bande vorträgt, zeigen, wie ernstlich er bemüht war, unparteiisch zu sein, und wir werden an den zu referierenden Urtheilen, die wir jedoch keineswegs ganz zu den unsrigen machen, sehen, daß der Verfasser in manchen Punkten billiger urtheilt als selbst katholische Schriftsteller, überhaupt strenge Kritik übt. Deutsche Historiker,

auch Ranke nicht ausgenommen, vertrauen zB. den Gesandtschaftsberichten vielfach zu unbedingt, unbekümmert um den Widerspruch oder das Schweigen von Zeitgenossen; Creighton dagegen verwirft grundsätzlich Gerüchte, die nur auf Hörensagen beruhen, er prüft aufmerksam, ob der Zeuge die Wahrheit sagen wollte und konnte, ob er leichtgläubig, voreingenommen oder gar feindselig sei. In dieser Weise werden manche Scandalgeschichten, welche Gegner der Kirche aufgebauscht haben, verworfen. Man merkt es darum manchen englischen Recensenten dieses Werkes an, daß sie nicht ganz mit der Unparteilichkeit Creightons zufrieden sind, sie zeigen sich sehr zurückhaltend in der Anerkennung der Vorzüge dieser Papstgeschichte. Cardinal Manning dagegen hat eine ausführliche entgegenkommende Recension für die Dublin Review geschrieben, und auf das Buch nachdrücklich aufmerksam gemacht[1]).

Creighton sagt über die Aufgaben Urbans VI: „Das Papstthum war stark gewesen, als es verbunden mit der Reformpartei Unordnungen steuerte. Die Frage war: wird das Papstthum seine Kraft erneuern, durch eine selbständige Stellung und Abschaffung aller Mißbräuche, unter welchen Europa seufzte? Der erste Schritt hierzu war Wiederherstellung der Hauptstadt, wo es wieder als Vertreter der Christenheit gelten könnte" (I 50). Beide Ziele, Sittenverbesserung und Wiederherstellung der Territorialmacht, verfolgte nach ihm Urban VI mit Beharrlichkeit, aber die Art der Ausführung verdarb alles und führte zu dem unseligen Schisma, das der Kirche so tiefe Wunden geschlagen. In einer so heillos verwirrten Zeit, mit Cardinälen, die so ganz verweltlicht waren, die Kirche zu regieren und die Sitten zu verbessern, das forderte eine Persönlichkeit, ausgerüstet mit allen Geistesgaben, einen Mann, der mit der Festigkeit zugleich ein größeres Maß von gewinnender Milde verbinden konnte, als es Urban VI gegeben war. — Der englische Historiker verurtheilt das einseitige, rücksichtslose Vorgehen der Reformpartei zu Anfang des XV. Jahr-

[1]) Ein Vergleich mit der ausgezeichneten Papstgeschichte von L. Pastor liegt hier nahe. Beide haben gemeinsam die schöne Darstellung, die Selbständigkeit und Besonnenheit im Urtheil, die strenge Kritik in der Prüfung von Gerüchten, das Eingehen auf die Entwickelung von Wissenschaft und Kunst, das Verständnis der geistigen Strömung im Volke, die Vertrautheit endlich mit der einschlägigen Literatur. Die Literaturangaben bei Pastor sind aber viel vollständiger als bei Creighton, und während Pastor viel neues Material herbeigeschafft und manche Schwierigkeiten endgiltig gelöst hat, mußte sich Creighton meist damit begnügen, die bereits gedruckten Documente für seine Darstellung zu verwerthen. Dagegen ist die Gruppierung der Thatsachen, die Charakteristik der Hauptpersonen bei Creighton meisterhaft, und darin ist der Engländer dem deutschen Historiker überlegen, nicht so im Detail. In Rücksicht auf den Inhalt endlich ergänzen sich gewissermaßen beide Werke, indem Creighton mehr die politische, Pastor, wie es billig ist, mehr die religiöse Seite des Papstthums hervortreten läßt.

hunderts. Ueber die Wahl eines dritten Papstes durch das Concil von Pisa sagt er treffend: „Wir müssen zugeben, daß das Concil von Pisa kaum mit jener Sorgfalt, Discretion und Ehrlichkeit auftrat, welche ihm die Erfüllung seiner Pflicht ermöglicht hätten. Seine Absicht scheint von Anfang gewesen zu sein, die beiden Päpste zu erdrücken, statt sie zu gewinnen. Das Concil identificierte sich ganz und gar mit den Cardinälen und adoptierte ihr Verfahren. . Es setzte vom Anfang an voraus, daß die von den Cardinälen an den Papst und Gegenpapst ergangene Vorladung zum Gehorsame verpflichte und dem Concile das Recht gebe, die Päpste wegen Widerspenstigkeit zu verurtheilen. Man konnte doch nicht erwarten, daß die Päpste dem Gebot ihrer rebellischen Cardinäle gehorchen würden. Hätte das Concil die Rolle eines Vermittlers gespielt, dann hätte es bei den Gemäßigten Unterstützung gefunden und die Anhänger der beiden Päpste zur Annahme seiner Beschlüsse vermögen können" (I 223).

Dagegen ist Creightons Urtheil über die Väter des Concils von Konstanz zu schroff, besonders sein Tadel wegen ihrer Nachgiebigkeit gegen die Curie. „Die Abstellung von Mißbräuchen forderte größere Staatskunst und Uneigennützigkeit, als man bei den Vätern des Concils fand. Die Versammlung hatte keinen Mangel an scharfsinnigen, einsichtsvollen Männern, die es verstanden Kritik zu üben und neue Gesichtspunkte aufzufinden; aber keiner verband Charakterstärke und moralische Festigkeit mit Begeisterung für die Interessen der Christenheit. Gerson und D'Ailly konnten mit Begeisterung über die Nothwendigkeit einer Reformation sprechen und schreiben. Sie kamen nach Konstanz als Führer einer akademischen Partei, welche überall viele Anhänger zählte, aber im entscheidenden Augenblick brachte D'Ailly es nicht über sich, die Interessen der Kirche den Privilegien der Cardinäle vorzuziehen und gegen die Curialisten aufzutreten. Gerson verwickelte sich in einen unbedeutenden politischen Streit und vergeudete seine Talente. Die akademische Partei wurde beunruhigt durch die Aussicht einer Machterweiterung der Bischöfe und schloß sich dem Papste an, der, wie man hoffte, mehr für die Gelehrten thun würde" (I 419). Auch die damals beliebte Abstimmung nach Nationen wird scharf getadelt. Sie hat nach Creighton ein gemeinsames Handeln der Nationen unmöglich gemacht. „Die Nationen, welche sich getrennt beriethen, hatten gerade genug Fühlung, um die nationale Eifersucht zu erhöhen, nicht genug, um Selbstsucht zu verbannen."

Das Urtheil des Verfassers über Nikolaus V und seine Stellung zum Humanismus führen wir nur als eine Merkwürdigkeit an: Dieser Papst habe die Nothwendigkeit der Reform erkannt, aber auch gesehen, daß die Abhaltung von Concilien den Primat des Papstes bedrohte, wie es die Geschichte der Baseler Versammlung und Eugens IV zeigten; deßhalb habe er das Papstthum seinem eigenen Ideale angepaßt, das ein ziemlich treuer Ausdruck der damaligen geistigen Strömung Italiens gewesen, und dasselbe mit Kunst und Wissenschaft identificiert. Richtiger

ließe sich der Gedanke so ausdrücken: Nikolaus V wollte dem christlichen Geist die schönen Formen des Alterthums verleihen, er hoffte, die Gemüther, welche sich in die Wissenschaft und Kunst der Alten versenkt, würden mit um so größerer Liebe und Verehrung sich mit christlichen Ideen und Gedanken durchdringen. Weil er die Verirrungen mancher Humanisten nicht sehen wollte, stellten sich große Gefahren ein. Man kann den Papst entschuldigen, nicht ganz rechtfertigen, und es ist einseitig, wenn Creighton die Toleranz Nikolaus' V und anderer Päpste gegenüber humanistischen Ausschreitungen bewundert.

Ein so hohes Ziel angestrebt und mit Aufbietung aller Kräfte gewollt zu haben, wie Pius II, der, obgleich von Krankheit und Alter geschwächt, sich an die Spitze der Unternehmung des Abendlandes gegen die Türken stellte, ist eine edle und große That. Der englische Historiker, welcher dem Schriftsteller Enea Silvio volle Gerechtigkeit widerfahren läßt, ist zum Theile sehr unbillig in der Charakteristik des Papstes, wenn er sagt: „Die große Empfänglichkeit für die Ideen seiner Zeit ist die Ursache seiner Schwäche. Sie führte ihn zur höchsten Würde auf Erden, beraubte ihn aber der Kraft, den dauernden Nachruhm, den seine großen Gaben verdient hätten, sich zu sichern. Als Papst wünschte er der Führer der Christenheit zu sein, aber er besaß nicht hinreichendes moralisches Gewicht, das für diese Aufgabe nöthige Vertrauen einzuflößen. Seine zweideutige Vergangenheit erhob sich jeden Augenblick gegen ihn, seine geistige Eigenart verhinderte ihn, zu der von ihm erstrebten Größe sich zu erheben. Er konnte der Versuchung nicht widerstehen, den Vortheil, der sich ihm darbot und erreichbar schien, zu erhaschen" (II 480). Man wird Bedenken tragen, die Wiederherstellung des päpstlichen Ansehens mit Creighton zu den Kleinigkeiten zu rechnen, oder den Mißerfolg der Unternehmung gegen die Türken dem Papste zur Last zu legen. Pius II ist freilich keine gewaltige Kraftnatur, die alles mit sich fortreißt, er ist mehr ein feinfühliger anregender Gelehrter, ein gewandter Staatsmann, als eine imposante Persönlichkeit, und in dieser Beziehung war er für den schwierigen Posten nicht ganz gewachsen.

Papst Paul II, dessen Andenken durch die verläumderische Biographie von Platina sehr gelitten, wird von Creighton glänzend gerechtfertigt. Er vergleicht dessen Briefe mit der Biographie und weist die Unwahrheit der letzteren nach. Meistens werden vom Ankläger nur Insinuationen, keine Thatsachen gebracht. Wie tüchtig muß, urtheilt Creighton, der Papst gewesen sein, gegen den ein so fähiger und boshafter Gegner, wie Platina, so wenig vorzubringen weiß. Paul II war ein wahrer Freund und Wohlthäter seines Volkes, so mitleidig und gefühlvoll, daß er sich von den Hilfeflehenden abwenden mußte, um nicht gegen seine bessere Ueberzeugung ihre Bitten zu gewähren. Das gespreizte und prunkhafte Wesen der Humanisten stieß ihn ab. Dafür rächten sich dieselben nach seinem Tode durch bittere Angriffe auf seinen Charakter.

Wenn man auch mit Creighton nicht so weit gehen darf, zu behaupten, daß die durch Sixtus IV und seine Nachfolger wieder hergestellte weltliche Macht das Papstthum gegen den Ansturm des Protestantismus „gerettet" hat[1]), so enthält doch seine bezügliche Darlegung die Aufforderung an uns Katholiken, daß wir darin die providentielle Fügung nicht verkennen. Nur als Beherrscher eines ausgedehnten Territoriums vermochten die Päpste des 16. Jahrhunderts ihre Aufgabe zu lösen. Zur Charakteristik des genannten Papstes, welcher als Rovere ehemals dem Franziskanerorden angehört hatte, sagt der Verfasser, indem er mit Emphase den Sachverhalt übertreibt: „Der Gegensatz zwischen dem Mönche Rovere und dem Papste Sixtus ist in der That nicht so groß, unter der Kutte des Franziskaners und der scheuen Zurückhaltung des Gelehrten schlug das leidenschaftliche Herz eines Italieners der Renaissance. . In Sixtus IV triumphierte der italienische Geist gänzlich, das Papstthum adoptierte kühn die Ziele und die Methode der italienischen Staaten, welche es einengten. Es blieb ihm nichts übrig, als seine weltliche Macht zu befestigen. Auch der Nepotismus dieses Papstes erklärt sich hieraus. . Denn für seine rein politischen Pläne hatte er Stellvertreter nöthig, denen er ganz vertrauen konnte, deren Interessen enge mit den seinigen verknüpft waren. Sie sollten ihm als Puppen dienen auf der Bühne der italienischen Politik, unter seiner Leitung sollten sie seine weltlichen Pläne ausführen, die Beute zurückbringen und zu seinen Füßen niederlegen".

Alle Versuche, Alexander VI rein zu waschen, sind gescheitert, wenn man auch einige seiner Fehler entschuldigen, verschiedene Anklagen zurückweisen kann. Creightons Urtheil über diesen Papst ist in einigen Punkten noch günstiger als dasjenige mancher katholischen Historiker. Er bemerkt: „Die große Schmach, welche Alexander VI anhaftet, ist zum großen Theil der Thatsache zuzuschreiben, daß er seinen Lastern nicht noch das der Heuchelei zugesellte. Er war ein guter und thätiger Geschäftsmann, der es nie erlaubte, daß Vergnügen den Geschäften im Wege stünde. Er war überaus mäßig im Essen und Trinken. Alexander war ganz und gar ein Weltmann, seine Ausschweifungen, seine Verachtung des öffentlichen Urtheiles, seine klar zu Tage tretende übertriebene Neigung zu seinen Kindern, seine Rücksichtslosigkeit, alles das vereint drückte seinem Pontificat den Stempel der Verweltlichung auf. Es ist wahr, die Zeit forderte

---

[1]) „Die Gründung des Kirchenstaates", meint Creighton, „war keineswegs ein unwürdiges und unnöthiges Werk. Wäre der Zusammensturz durch die Reformation zur Zeit erfolgt, als das Papstthum politisch unbedeutend war, dann wäre es vielleicht ganz hinweggefegt worden. Jetzt erhielt es sich aus politischen Gründen und hatte Zeit, seine Kräfte zu entwickeln und seinen Einfluß auf die Völker wieder zu gewinnen. Hätte das Papstthum am Kirchenstaat keinen Rückhalt gehabt, dann wäre es vielleicht zu seiner früheren Stellung als kleines Bisthum reduciert worden". (4, 167).

einen Papst, der den Genius eines Staatsmannes besaß. Die weltliche Macht des Papstes war gefährdet, das politische Gleichgewicht Italiens durch den französischen Feldzug unter Karl VIII zerstört worden, Alexander selbst war persönlich bedroht. Er wartete die Gelegenheit ab und fand Mittel, die Pläne seiner Vorgänger dadurch zu verwirklichen, daß er die Grundlagen eines starken päpstlichen Staates in Mittelitalien legte. Die Weise, in welcher er dies bewerkstelligte, erfüllte freilich die Gemüther mit Besorgniß. . Die italienischen Staatsmänner fürchteten für ihre Sicherheit. . Sie sahen sich vor eine Macht gestellt, der ihre eigene Schlauheit keine Schranken setzen konnte. . Alexander war der einzige Mann, der wußte, was er wollte, und seine Pläne mit Beharrlichkeit verfolgte" (4, 45 46). Creighton weist die Behauptungen zurück, daß der Papst reiche Cardinäle vergiftet habe, um sie zu beerben, und daß er selbst an Gift gestorben sei. Dem Cesare Borgia, seinem Sohne, wird bekanntlich die Ermordung seines Bruders des Herzogs von Gandia, und seines Schwagers, des Herzogs von Biseglia, zur Last gelegt. Die erste Beschuldigung ist grundlos; der Herzog von Gandia wurde von politischen Feinden, welche ihn in einen Hinterhalt lockten, meuchlings getödtet. Wenn wir auch, die zweite That anbelangend, mit Creighton dem Berichte von Paolo Capello Glauben schenken, daß der Herzog von Biseglia auf Befehl Cesares getödtet wurde, so zeigt doch derselbe Bericht, daß die That nicht vorbereitet war, sondern in der Hitze der Aufregung geschah. Andere, wie Hagen in der vorliegenden Zeitschrift, 10 (1886) 313—320, vgl. 4 (1880) 798—802, haben bekanntlich sehr begründete Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit dieses Berichtes, der von der Darstellung Burchards abweicht. Lucretia wird, wie schon von Anderen in Schutz genommen. Die angebliche Vergiftung des türkischen Prinzen Djem durch den Papst wird gleichfalls von Creighton zurückgewiesen.

Der kriegerische Julius II war, wie Creighton schön sagt, mehr als ein Mäcenas der Kunst, er verschaffte den Künstlern große Gelegenheiten sich zu bewähren, er durchdrang sie mit dem Gefühl der eigenen Größe, er weckte alles was kräftig und edel in ihrer Natur war. Sie wußten, daß sie einem Meister dienten, der mit ihnen sympathisierte" (4, 169). „Das von Sixtus IV und Alexander VI so mächtig geförderte Werk der Gründung einer Großmacht in Mittelitalien wurde von Julius II glücklich vollendet, darum war er populär, und wurde sein Tod sehr beklagt. Die Gedanken der Römer verweilten bei dem, was er vollbracht, und bei den Erfolgen, die er erzielt hatte. Sie erinnerten sich der hohen Eigenschaften des Verstorbenen, welche immer das Volk begeistern, seiner Entschlossenheit, seiner Thätigkeit, seiner Pläne. Er hatte mit einer erstaunlichen Schnelligkeit große Aenderungen in Italien verursacht, und das Papstthum zum Mittelpunkt der europäischen Politik gemacht. . Die Italiener sahen, daß er seinen persönlichen Vortheil nicht suchte, seine Familie nicht bereicherte; dieser uneigennützige Ehrgeiz erschien

als edel in ihren Augen, und sein Bemühen, Italien vom Joche der Fremden zu befreien, galt als erhabene Liebe des Vaterlandes" (4, 164). Creighton übt indessen auch scharfe Kritik an dem weltlichen Vorgehen Julius II, und bis zu einem gewissen Punkte ist sie gerechtfertigt.

Eine ganz zutreffende Würdigung Leo X wird erst nach vollständiger Veröffentlichung der Regesten seines Pontificates möglich sein. Creighton scheint die bereits erschienenen Fascikel nicht benützt zu haben, da sein vierter Band mit dem Auftreten Luthers abschließt. Es wird eine Charakteristik dieses Papstes nicht gegeben. So viel geht jedoch aus seinen Aeußerungen über Leo X hervor, daß er in ihm nicht einen bloßen Schwelger im Bereich der Cultur und bildenden Kunst erblickt, einen Heros und Patron des intellectuellen und künstlerischen Dilettantismus, dessen Selbstthätigkeit einzig darauf hinaus lief, die Früchte der angestrengten Geistarbeit besser zu genießen.

Jener Auffassung gegenüber, welche die religiöse Revolution des 16. Jahrhunderts hauptsächlich auf die Verweltlichung des Papstthums als ihre Ursache zurückführt, behauptet Creighton mit Recht, daß die Ursachen der großen Umwälzung vorwiegend socialer und politischer Natur gewesen. Gerade die Italiener, welche doch am meisten Anlaß hatten sich über das weltliche Treiben der Päpste zu ärgern, seien treu geblieben; die nordischen Völker, welche von den Mißbräuchen am päpstlichen Hofe weniger Kenntniß hatten, dagegen abgefallen. Wenn Creighton nun die „Reformation" trotzdem als eine berechtigte Erhebung des modernen Geistes gegen die mittelalterliche Denkrichtung feiert, so ist dieses bei seinem allgemeinen Standpunkte natürlich erklärlich.

A. Zimmermann S. J.

L. Delisles Arbeiten über liturgische Handschriften des Mittelalters. Abermals verdanken die Freunde paläographischer und liturgischer Studien L. Delisle eine werthvolle Arbeit, welche ihren zahlreichen Vorgängern sich würdig anschließt und die, wenn wir nicht irren, einen Schritt auf neu zu erschließendem Wege bedeutet, dem weitere Fortschritte folgen dürften: L'Evangéliaire de St. Vaast d'Arras et la calligraphie francosaxonne du IX siècle. Paris, Champion, 1888. Mit sechs Heliogravüren (Dujardin). Schon besitzt man eine ganze Reihe ähnlicher Publicationen des hochangesehenen Paläographen. Neben der jüngsten, ebengenannten erheben zumal drei andere aus den letztvergangenen Jahren Anspruch darauf, daß auch an dieser Stelle der volle Beifall und die rückhaltlose Anerkennung Ausdruck finde, die dem Verfasser in Fachkreisen allenthalben gezollt wird. Es handelt sich zumeist um Prunkhandschriften, deren Inhalt in erster Linie für die Geschichte der liturgischen Bücher und vielfach auch für die Geschichte des Vulgatatextes hochwichtig erscheint, während sie freilich jedem Forscher bei

so eindringendem Studium manches Wissenswerthe sagen, manchen sonst verklungenen Namen nennen. Darum ist auch an der paläographischen Würdigung ihrer Ausstattung und Herstellung der Kirchenhistoriker kaum minder interessiert, als der Kunsthistoriker. Wir nennen also:

I. Le Sacramentaire d'Autun. Extrait de la gazette archéologique. Paris 1884.

II. Mémoire sur l'école calligraphique de Tours au IX siècle. In den Mém. de l'Acad. des inscript. et belles lettres. t. XXXII p. 1. Separat Paris 1885.

III. Mémoire sur d'anciens Sacramentaires, aaO. Separat Paris 1886. Mit einem Atlas in Fol., 11 Heliogr.

IV. Endlich das obenerwähnte Evangeliar von St. Vaast, 1888.

I und II gehören insofern zusammen, als ihr Schwerpunkt in der Erörterung jener Schreibweise ruht, die Delisle mit Bastard als karolingische Halbunciale bezeichnet. I untersucht im Sacramentar von Autun, als dem Typus, die Eigenart einer Familie von vierzehn Handschriften, die mit zwei profanen Ausnahmen (Virgil. Bern 165, und der Grammatiker M. Marcellus. Voss. Fol. 73) kirchlichen, mit einigen Ausnahmen liturgischen Inhaltes sind. Darunter finden wir so hochberühmte, wie die erste Bibel Karls des Kahlen (Par. lat. 1), die Bibel von Glanfeuil (Par. lat. 3), das Evangelistar Kaiser Lothars (Par. lat. 266) u. a. m. In II sind noch 11 Handschriften dazu gekommen. Auf der genauesten Untersuchung von 25 Prachthandschriften einer Gruppe also fußen die nachstehenden Ergebnisse.

Gedachte Familie hängt unmittelbar oder mittelbar mit St. Martin zu Tours als ihrer Entstehungsstätte zusammen. Die paläographische Eigenart der karolingischen Halbunciale kann an allen beobachtet werden. Mit einer in solchen Dingen selten erreichbaren Schärfe und Bestimmtheit führt Delisle sie auf sieben Merkmale zurück. Das Vorbild dieser Schreibweise sieht er in antikrömischer Schrift, wie es für die hochkarolingische und spätkarolingische Capital- und Uncialschrift allgemein angenommen wird. Dieser Thatsache mag man billig weittragende Bedeutung zumessen. Wie Anton Springer dem Nachweis für die Continuität der Culturtraditionen und der Culturentwicklung ein wichtiges Glied einfügte, indem er die Spuren altrömischer Kunstüberlieferung (christlicher wie antiker) in der karolingischen Buchmalerei aufgedeckt hat[1]), so thut hier Delisle auf seinem Gebiet ein ähnliches. Hier aber weisen die Zusammenhänge des Culturlebens noch weiter, als dort. Denn die Kalligraphen des Cinquecento haben an den Prachthandschriften des karolingischen Zeitalters sich gebildet; hinwiederum haben die Anfänge

[1]) Die Genesisbilder in der Kunst des frühen Mittelalters. Aus den Abh. d. kgl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. Leipzig 1884.

der Buchdruckerkunst von jenen letzten Buchschreibern die Typen entlehnt. In solche Perspective gerückt, wird die Schreibschule von Tours erst hoch genug gewerthet. Mit zuversichtlicher Zustimmung citiert Delisle[1]) die Worte des gelehrten Leiters der Laurenziana in Florenz: Firenze e l'Italia debbono alla Francia di Carlomagno questo bel carattere, la quale poi lo riebbe da Firenze e dall'Italia sui principi dell XVI[2]).

Der Nachweis des turonenser Ursprunges könnte vielleicht manchem nicht in jedem einzelnen Falle eben zwingend dünken[3]), doch wird maßvolle Beurtheilung denselben für erbracht ansehen und in jedem Fall die scharfsinnigen Combinationen als ein lehrreiches Beispiel, wie auch als Bethätigung einer die Quellen weithin beherrschenden Umsicht schätzen[4]).

---

[1]) In II S. 2. [2]) Zunächst in I S. 6 und II S. 7, dann auch im erläuternden Text zu Tafel 22 des Album paléographique . . par la société de l'école des chartes (Paris 1887) formuliert Delisle die sieben Merkmale karolingischer Halbunciale also: 1. Rundheit und Weite der meisten Buchstaben. 2. Die ansteigenden Schäfte werden umgebogen. 3. Form des a aus aneinandergereihtem c und i. 4. Form des g ohne Schlinge. An einem horizontalen Querstrich fügt sich ein von rechts nach links geneigter Verticalstrich, der plötzlich abbricht und in ziemlich umfassendem Bogen also ausläuft, daß er zunächst nach rechts gewendet, dann umbiegend nach links hin offen bleibt. 5. Form des m nach Weise des Uncialen mit eingewölbtem letztem Strich. 6. Majuskelform des n (N) in verjüngtem Maßstab. 7. Die oberen Striche des f, r und s sind erheblich verdickt. Von diesen Krinomena hat W. Wattenbach das 3. und 6. als zumeist charakteristisch hervorgehoben (Anleitung zur latein. Paläogr. 1886, 35). [3]) Janitschek hat in der Gesch. der deutschen Malerei (Berlin, Grote, 1886) S. 34 das Evangelistar K. Lothars (Par. lat. 266), das unter Leitung des Abtes Sigilaus entstand, als für St. Martin in Metz hergestellt bezeichnet. Die betreffenden Widmungsverse stehen in Dümmlers Ausgabe (Poetae lat. aevi kar. II 670). Nach Delisle (in II S. 17) ist aber Sigilaus in Tours sowohl urkundlich (La pancarte noire de St. Martin de Tours restituée par E. Mabille p. 83), als auch durch das Verbrüderungsbuch von St. Gallen unter den Namen der Brüder aus Tours (Ausg. d. Monum. v. Piper S. 13) nachweisbar. [4]) Mehrere Hss. gleichen Inhalts bilden eine Gruppe, die zwischen Hss. liturgischen und solchen kirchengeschichtlichen Inhaltes in der Mitte steht. Durch ihre Zusammensetzung erweist sie sich als Vademecum für Verehrer des hl. Martin und für Wallfahrer zu seinem Grabe. Die erste Stelle nimmt natürlich die Lebensbeschreibung des Sulpicius Severus ein. Daran schließt sich eine Auswahl von Excerpten, die sich auf St. Martin und sein Heiligthum beziehen; u. a. drei Stücke aus Gregor v. Tours (Fränk. Gesch. 1, 43 — es ist wohl 1, 48 gemeint, Ausg. d. Monum. S. 55; De virt. S. Martini 1, 4 ss. aaO. S. 590 ff.; und Fr. Gesch. 2, 14). Eine dieser Sammel-Hss., der Codex der Gymnasialbibliothek zu Quedlinburg hat Delisles Aufmerksamkeit besonders gefesselt, während er dem Herausgeber in den Monumenta entgangen zu sein scheint. Ein anderer Par. lat. 10 848, ist bei Krusch S. 472, 27ᵃ bezeichnet.

Schon an Umfang überragt die an dritter Stelle genannte Schrift die übrigen drei um ein Bedeutendes. Sie ist ein mächtiges Buch von 366 S. in 4[1]). Es werden 127 Hss. (mit der am Schlusse des Anhanges nachträglich hinzugefügten 128) erwähnt, und fast alle eingehend besprochen. Daß die paläographische Beschreibung von tadelloser Genauigkeit und erschöpfender Gründlichkeit ist, bedarf kaum der Erwähnung. Wie der Titel sagt, hat Delisle sich auf liturgische Hss., auf Sacramentare beschränkt. Die Untersuchung über die Herkunft der Hss. enthält werthvolle Aufschlüsse und hat in einem Falle auch zu einer bemerkenswerthen Entdeckung geführt, deren Gegenstand außerhalb des Gebietes liegt, auf dem der Verfasser sich hier bewegt. Die Erörterung über Provenienz und Geschichte des Bobbienser Sacramentars der Ambrosiana (D. 84. p. i.) spielte Delisle den Nachweis in die Hand, daß der berühmte Virgil der Laurenziana in Capitalschrift gleichfalls aus Bobbio stamme (S. 277). Wie man sieht, werden nicht blos Pariser, oder blos französische Hss. vorgeführt. Die Vaticana ist mit acht, St. Gallen mit sieben Hss. vertreten; außerdem u. a. Wien, St. Petersburg, Stockholm, Madrid. Die Codices sind, soweit thunlich, chronologisch geordnet. Die Reihe eröffnet das schon von Muratori, Bianchini und den Brüdern Ballerini vielfach benutzte (bezw. edierte) Sacramentar der Capitelsbibliothek von Verona LXXXV, das Delisle in das 7. Jahrhundert zu setzen geneigt ist. Daran schließen sich noch einige Hss. der merowingischen Zeit, der karolingischen gehören aber die meisten an, doch folgen noch viele auch aus dem 11. und zwei aus dem 12. Jahrhundert.

Die Angaben über bisherige Benutzung oder Publication der besprochenen Hss. ergeben ein ganzes literarisches Repertorium für Studien zur Geschichte der liturgischen Texte. Aus den zahlreichen kritischen Bemerkungen zu einzelnen Stücken oder Daten notieren wir, was über die Commemorationstafeln gesagt ist (S. 62 f. u. a.). S. 258 f. spricht Delisle dem Abt Grimoldus von St. Gallen die Autorschaft des Hucusque praecedens sacramentorum libellus ab, das von Pamelius in seiner Weise, neuerdings von E. Dümmler in den Forsch. z. dtsch. Gesch. 6, 124 ediert worden ist. Durch die Sorgfalt, mit der Delisle in den Gebeten, Fürbitten, Litaneien sich nichts entgehen läßt und auch alles an eingetragenen Namen oder Daten, was irgend bemerkenswerth ist, hervorhebt, scheint dieses Werk uns zugleich die beste Anleitung zu bieten, wie man liturgische Hss. gut ausnutzen und entsprechend beschreiben mag, ohne in Flüchtigkeit oder Kleinkrämerei zu verfallen. Größere Stücke, als Kalendarien, Martyrologien, Litaneien, Listen von Bischöfen, Wohlthätern, Ordensgenossen enthält der Anhang (S. 310—400).

---

[1]) Weil den Mémoires de l'acad. des inscr. et belles lettres entnommen, beginnt es mit S. 57. — Notiz darüber mit Nachträgen und Ergänzungen von W. Wattenbach im „Neuen Archiv" 13, 233.

IV zeigt uns abermals eine Familie von 19 Hss. ausschließlich kirchlichen Inhalts. Ihre vornehmsten Vertreter sind die zweite Bibel Karls des Kahlen (Par. lat. 2) und das Sacramentar von St. Vaast in Arras. Während Par. lat. 2 durch Jorands Grammatographie du IX siècle (Paris 1837), Silvestres Paléographie universelle (Tafel 171) und vornehmlich durch Bastard bekannt ist, erfährt das Sacramentar von St. Vaast zum erstenmal eine paläographische und kunsttechnische wie kunsthistorische Würdigung. Die alten Kirchenprovinzen von Sens und Rheims, Nordfrankreich etwa und einen Theil der Niederlande, hält Delisle für die Heimat dieser Gruppe. Ihre Eigenart haben die Verfasser des Nouveau traité, Westwood u. a. als „fränkisch-angelsächsischen Styl" bezeichnen wollen, auch Graf Bastard schloß sich dieser Benennung an. Solchen Autoritäten gegenüber will sie Delisle zwar nicht verwerfen, möchte sie aber auf die künstlerische Ausschmückung im engen Sinn beschränkt wissen. Die kalligraphische Ausführung scheint ihm eben frei von allem angelsächsischen Einfluß. Es ist die fertige, feine und reine karolingische Minuskel. Schon der Atlas zu III gab aus Par. lat. 2 eine Probe. Der Abhandlung IV gereicht ein anderes Facsimile zu hoher Zierde, das einem Codex entnommen ward, welcher zwar im Bilderschmuck dieser Familie fremd, in der Schriftart des Textes ihr aber nahe verwandt ist: der Bibel von St. Paul vor den Mauern. „Dank dem unerschöpflichen Wohlwollen Sr. Em. des Cardinals Pitra" (S. 17), konnte Delisle 1885 in Rom eine Seite photographieren lassen, während der Lichtdruck aus dem Atelier Dujardin herrührt, dessen Heliogravüren wahre Cabinetsstücke sind.

Es scheint fast, als würde der unermüdliche Verfasser durch IV zu weiteren Ergebnissen über Schriftarten und Schreibschulen der hochkarolingischen Zeit geführt, wie an die Studie über das Sacramentar von Autun die Mémoire sur l'école calligraphique de Tours sich reihte. Deßhalb sprachen wir oben von einem Schritt auf neu zu erschließendem Wege. Einen ähnlichen Versuch, die hauptsächlichen Schriftarten statt der erkünstelten subdivisions der alten Paläographen, nach zeitlich und örtlich fixierten Schulen nun weiter einzutheilen, hat auch freilich für eine ganz andere Epoche und ein anderes Gebiet des Schriftwesens mit bestem Erfolg Archivrath Posse unternommen (Die Lehre von den Privaturkunden, Leipzig 1887). Es liegt auf der Hand, daß für solche Versuche diejenigen Bücher vor allem wichtig sind, in denen zumal die Ueberlieferung mit festen Normen und Typen zur Geltung kam. Das sind aber in erster Linie liturgische Bücher. Was Delisle in III S. 61 schreibt, ist überaus zutreffend: Que de remarques du même genre pourraient être faites sur les sacramentaires des provinces de Cologne, de Trèves et de Mayence, pour déterminer les caractères des oeuvres d'art dans les pays rhénans du IXe au XIe siècle.

Robert v. Nostitz-Rieneck S. J.

Essener Sacramentare. Im Mémoire sur d'anciens Sacramentaires erwähnt Delisle an vierzigster Stelle drei Sacramentare der Landesbibliothek zu Düsseldorf, welche der Abtei Essen entstammen. Delisle konnte sie nicht selbst prüfen und verweist auf das alte Archiv f. ält. deusche Gesch. XI 750 f. und Lamprecht, Initial-Ornamentik. Die kurzen Angaben des Archivs sind aus dem hs. Katalog der Düsseldorfer Landesbibliothek geflossen, der unter Lacomblets Leitung um 1850 aufgenommen und in Abschrift an die kgl. Bibliothek zu Berlin mitgetheilt wurde. Vgl. Archiv f. Gesch. d. Niederrheins 7 (1870) 410-425.

Die Sacramentare tragen die Signaturen D1, D2, D3.

Im Katalog, wie im Archiv aaO., bei Lamprecht S. 27 Nr. 15 und S. 28 Nr. 32 33, abermals in den Bonner Jahrbb. 74 (1882) 132 Nr. 30 wird D1 in das neunte, D2 wie D3 in das zehnte Jahrhundert gesetzt. F. X. Kraus hat in den Bonner Jahrbb. 41 (1866) 49 die Möglichkeit erwähnt, daß D2 aus dem neunten Jahrhundert sei. Schon lange vor allen diesen Hinweisen waren die drei Sacramentare Gegenstand gelehrten Interesses. Binterim hat 1824 alle drei dem neunten Jahrhundert zugeschrieben (Epistola cathol. secunda, Mainz 1824 S. 115). In demselben Jahre veröffentlichte er aus D2 sein Kalendarium ecclesiae germanicae Coloniensis saeculi noni. Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß derselbe Forscher sein Poenitentiale s. Bonifacii, wie die Redemptionsbestimmungen unter dem Titel Editio s. Bonifacii aus D1 oder D2 nahm. In beiden finden sich die gedachten Stücke. Der erste Binterim'sche Druck (Anhang zu der Abhandlung von K. Blascus de diaconis numquam poenitentiae sacramenti ministris, 1822) ist mir nicht zugänglich. Vielleicht nennt er da Fundort und Hs. Aber in den „Denkwürdigkeiten", wo beide Stücke 1829 abermals gedruckt wurden (V 3 S. 430 ff. und 174 f.), sagt er nichts davon. 1832 bot Lacomblet den Germanisten aus D2 ein werthvolles Geschenk in der altsächsischen Beichtformel, Archiv f. d. Gesch. d. NRh. I 4 ff.; nach neuer Collation in Müllenhoff-Scherer Denkmäler[2] (1873) Nr. LXXII. Im Excurs zu diesem Stücke, heißt es ebenda: „Düsseldorfer Hs. des 9. Jahrhunderts aus dem Frauenstift zu Essen, wohin sie jedoch anderswoher gekommen sein muß, da die Sprache offenbar älter ist als die Gründung von Essen". Da wird also D2 wieder dem neunten Jahrhundert zugewiesen.

Es ist eigenthümlich, daß bei dem regen Interesse für diese Codices eine Abhandlung nicht mehr Berücksichtigung fand, welche bedeutende Stücke aus ihnen zum Abdruck gebracht und sie eingehend untersucht hatte. Ich meine die Abhandlung „Die ältesten Necrologien und Namenververzeichnisse des Stiftes Essen" im „Archiv f. d. Gesch. d. NRh." 6 (1867) 63—84 von Staats-Archivar Geh.-Rath Harleß. Schon in den Angaben des alten „Archiv" (beziehungsweise Lacomblets im Katalog)

versuchte man Datumgrenzen für D1 aus der Erwähnung der Erzbischöfe Wilibert von Köln († 889) und Liudbert von Mainz (seit 863) festzustellen. Noch engere Grenzen zieht Harleß, indem er auf die Namen in den Charfreitagsgebeten aufmerksam macht. Fol. 90r° steht nämlich: oremus et pro beatissimo papa nostro Adriano, und ebenda v°: oremus et pro christianissimo imperatore nostro HLUD̄. Papst Hadrian II 868—872 muß gemeint sein. Ich fand durchaus bestätigt, was aaO. 65 gesagt ist: „Das Gewicht dieser Stellen, die von der festen Hand geschrieben sind, welche sich durch einen großen Theil des Codex fast ununterbrochen hindurchzieht, tritt noch deutlicher entgegen, wenn man damit die Hs. D2 und D3 vergleicht, denen D1 offenbar hier wie in vielen anderen Stücken zur Vorlage diente. Während in D3 nur Gebete für den König begegnen, hat D2 einmal noch ein Gebet pro imperatore, an anderen Stellen aber von derselben Hand Gebete pro rege mit Rasuren, wo rex noster ein- oder übergesetzt ist".

Aus den drei Sacramentaren wurde am zuletzt angeführten Orte alles historisch Wichtige mitgetheilt. Aus D1 einzelne Namen, Listen (Diptychen), ein Necrologium (S. 69—76). Aus D2 ein Necrologium, einzelne Namen, eine Feuerprobenformel. Aus D3 Namen dem Calendarium entnommen, und ein langer Kaltwasserprobenritus.

Es würde auch eine sehr eingehende Untersuchung der Codices keine erheblichen Nachträge ergeben können[1].

Es sind zwar reichhaltige und sehr vielgebrauchte liturgische Codices, aber für die Geschichte der Veränderungen, welche der Textus vulgatus des gregorianischen Sacramentars in karolingischer Zeit erfuhr, nicht (wie etwa die Kölner Domcodices 88 und 137) in erster Linie maßgebend. Denn allzu successive sind sie entstanden, zu viele Hände haben daran geschrieben, deren zeitlicher Abstand von einander kaum sicher zu ermitteln sein dürfte, zu verwirrt ist die Aufeinanderfolge, zu mannigfach und eigenthümlich interpoliert sind viele liturgische Formulare.

So beschränke ich mich hier darauf, einige Einzelheiten zu notieren, zunächst solche, welche Binterims pseudobonifatianische Denkmäler betreffen.

---

[1]) Das liebenswürdige Entgegenkommen des H. Geh.-Rath Harleß ermöglichte mir genaue Besichtigung, obwohl die Zeit dazu sehr kurz bemessen war. — D1 und D2 sind Pergament-Hss. in 4°. Zum Einband wurden später Blätter aus Chorbüchern mit gothischer Schrift verwendet. Beide Codices zeigen Spuren allmäliger Entstehung und immerwährenden Gebrauchs. D1 zählt 226 Blätter, meist Quaternionen, 280 mm Höhe, 200 mm Breite des Blattes, 190 und 120 des Schriftraumes mit 24 nach gewöhnlichem Schema gezogenen Zeilen. D2 zählt 234, hat aber 236 Schriftblätter, 270 und 220 mm. Ueber die hinzugefügten Quaternionen und die wechselnden Hände vgl. Harleß S. 64 ff. Lamprecht, Initial-Ornamentik Tafel 12 14 15 16 hat Proben von Initialen gegeben.

In D1 wie D2 stehen unter der Ueberschrift Editio sci Bonifatii vier Stücke: a) Redemptionsbestimmungen, b) ein Verzeichnis von Feiertagen, c) eine etwas unverständliche Bestimmung über Ehehindernisse, d) ein Fragenkatalog zu Beichtzwecken. D2 hat vom Fragenkatalog nur die ersten Nummern und bricht dann mitteninne ab. Diese Editio beginnt in D1 fol. 64r° und schließt 66r°; in D2 ist die Foliierung des Codex an dieser Stelle falsch (202 203 204 205 204 205 206; daher 204b und 205b); 204a v° beginnt ein Beichtritus aus bekannten Stücken zusammengesetzt (quotiescumque christiani .. videns autem ille .. sacerdotem tristem .. credis in Dm. Patrem etc.; 204b r°: Ik giuhu goda alomohtigon fodar etc. die altsächsische Beicht bis 205b r°. Sodann[1]): Misereatur tibi omnipotens Deus et dimittat tibi omnia peccata tua praeterita, praesentia et futura, liberet te ab omni malo & donet ueram humilitatem et ueram poenitentiam, sobrietatem et tolerantiam, bonam perseuerantiam et bonum finem et perducat te ad uitam aeternam. Indulgeat tibi dominus omnia peccata tua praesentia atque futura. Dominus custodiat te ab omni malo. Custodiat animam tuam dominus nunc et in perpetuum. Amen. Tunc da illi poenitentiam. Einige häufig vorkommende Orationes super poenitentem schließen sich an. Hierauf folgt die Editio 205b v° bis 206 v° (dann Inuentio corporis sci Stephani).

Auch in Bezug auf die vier Stücke der Editio dürfte D1 Vorlage von D2 sein. Die Hand, welche in D1 das als Editio s. Bonifatii Bezeichnete schrieb, ist entschieden jünger, als die, welcher wir das eigentliche um 870 zu datierende Sacramentar verdanken. Man erfährt also nichts, was man nicht schon aus Regino wüßte (Syn. cc. II 446; Hartzheim II 582; Migne PL 132, 370), daß nämlich an der Wende zum zehnten Jahrhundert diese Redemptionsbestimmungen für ein Dictum des hl. Bonifatius galten. (So auch im Codex Monac. 12673 Saec. X bei Schmitz, Bußbücher S. 565 und 587. Der Text der Essener Sacramentare schließt sich aber enger an den Codex Palat.-Vaticanus nach den von Schmitz daraus angegebenen Varianten (vgl. Bußbücher S. 587). Als Editio s. Bonifatii ist dieser Reductionstarif zuerst bei Martene aus zwei Hss. (Corvey und St. Hubert) gedruckt (Ampl. Coll. Bd VII 1733 Sp. 48 f.). Bei Binterim liest man ihn in den Denkwürdigkeiten V 3 S. 174. Martene und Binterim geben den letzten Satz vollständig; aus ihm hat sich in den Hss. Wasserschlebens und Schmitz' blos das cum lacrimis gerettet, das dort den Sinn stört.

Das zweite Stück der Editio s. Bonifatii (obwohl diese Ueberschrift nach D1 und D2 durchaus nicht nothwendig über die Redemptionsbestimmungen hinaus bis zu den Beichtfragen einschließlich auszudehnen ist) besteht aus einem Festverzeichnis[2]). Es beginnt in D1 fol. 64r°

[1]) Die Hs. hat die gewöhnlichen Abkürzungen für prae, per u. s. f.
[2]) Die Festverzeichnisse, mit denen es zu vergleichen ist, sind: In den

(D2 fol. 206v°) mit der Majuskelrubrik Istas precipuas sollenitates in anno totus populus sabbatizare debet. Auch dieses Stück hat Binterim, ohne den Codex anzugeben, als bonifatianisch bezeichnet und veröffentlicht (ebd. V 1 S. 299). Er sagt nur, es sei dieselbe Hs., der er das Pönitentiale entnahm. Sein Druck weist auf D1 als Grundlage. Doch hat er den Schlußsatz ausgelassen: In his praedictis diebus faciant caritatem, sicut illorum compares siue clerici siue laici. Ebrietatem et uentris distentionem in (in D2 nachgetragen) omnibus caueant, faciant quod apostolus dixit: siue manducatis (D2: mandubitis) siue bibitis, vel quicquid facitis, omnia ad gloriam domini facite. Der eigenthümliche Ausdruck sabbatizare erinnert freilich an die sog. Statuten des hl. Bonifatius. Das ist aber auch sozusagen die einzige auffallende Uebereinstimmung. Es scheint gar kein Zweifel möglich, daß unser Festverzeichnis jünger ist, als die sog. Statuten. Bei Hetto von Basel c. VIII wird ausdrücklich verfügt, das Remigiusfest sei nicht als gebotener Feiertag anzusehen und ist es gewiß vor 813 als solcher nicht nachzuweisen (Mainzer Concil v. 813 c. XXXVI; Labbe 9, 337 = Capitulare bei Boretius Nr. 154 § 3 S. 312 = Ansegis II 33, Bor. S. 422). Schwerer noch fällt das Allerheiligenfest in die Wagschale. Das hat schon Wasserschleben hervorgehoben, und nicht recht klar ist, was Buß dagegen vorbrachte (Winfried-Bonif. 1880, S. 242 Anm. 1). Man mag von Sigeberts Notiz (zu 835 MG. SS. VI 338) halten, was man will; vor der Mitte des 9. Jahrhunderts dürfte die Bezeugung des Allerheiligenfestes im Frankenreich als eines gebotenen Feiertages unglaubwürdig sein. Daran ändert die Erwähnung bei Adalhard gar nichts[1]). Diese bezeugt nur, daß das Fest bekannt war, in der Liturgie und im klösterlichen Leben gefeiert wurde, wie die dort gleichfalls aufgeführten Feste S. Vedasti und S. Benedicti; ebensowenig wie diese, ist es aber als gebotener Feiertag genannt. Früher kommt das Allerheiligenfest bei Alcuin vor. Der Zweifel Ernst Rankes (Das kirchl. Perikopen-System S. 47), ob ein eigentliches Fest da gemeint sei, muß auf einem Irrthum beruhen. „Kalendis Novembris solemnitas omnium Sanctorum“ ist doch deutlich genug (Jaffé, Bibl. rer. Germ. VI 526; Bf.-Nr. 134

---

sog. bonifatianischen Statuten bei d'Achery, Spicilegium (Ed. I Bd IX) Ed. II 1, 507 (von da bei Benedictus Levita II 189; MG. LL. II B. 82*; Baluze VI 189, Bd 1, 1772. Sp. 638); bei Chrodegang R. C. XXXVI bei d'Achery, Spicil. 1, 573; in den bayrischen Synoden von 799 oder 800 bei Boretius Capit. S. 227; im Capitular von 810 Boretius Nr. 81 § 19 S. 179; Hetto von Basel, Statuta c. VIII. D'Achery, Spicil. 1, 584 besser als bei Hartzheim, Labbe oder Migne. Ferner c. XXXVI des Mainzer Concils von 813 (= Capitulare bei Boretius Nr. 154 § 3 S. 312 = Ansegis II 33 Boretius S. 422); Syn. v. Dingolfing im J. 932 LL. 3, 483; Regino v. Prüm Syn. CC. I 378 und 379.

[1]) Statuten von Corvey, bei d'Achery, Spicilegium (ed. II) 1, 590.

= Froben 76). Er bezieht sich wohl eher auf die Stelle in dem berühmten Briefe Catvulfs an Karl den Großen (Jaffé, B. r. g. IV 340). Maßgebend dürfte sein, daß das Allerheiligenfest im 36. Canon der Mainzer Synode nicht zu finden ist. Dazu kommt, daß es in den bonifatianischen Statuten, bei Hetto, im Capitular von 1810 in den bayrischen Synodalschlüssen und in den Ableitungen (Ansegis, Bened. Lev.) fehlt. Erst bei Regino Syn. cc. I 378 und in den Schlüssen von Dingolfing (LL. 3, 483) erscheint es gleichberechtigt neben den übrigen gebotenen Feiertagen.

Die kurzen Bestimmungen über Ehehindernisse hat Binterim dem Poenitentiale vorgedruckt[1]) (V 3, 430). Die Ueberschrift Poenitentiale s. Bonifatii ist ohne handschriftliche Gewähr, (vorausgesetzt, daß Binterim aus D1 und D2 seine Ausgabe machte). Das Pönitentiale selbst steht mit unerheblichen Abweichungen bei Morini im Comment. hist. de s. Poen., Antwerpener Ausgabe von 1682 S. 23 des Anhangs.

Die Codices D2 und D3 enthalten Ordalformulare. Ja sogar in der Präfation der Kirchweihmesse glaube ich einen Hinweis auf Gottesurtheile zu finden. Der Textus vulgatus des Gregorianums ist D2 fol. 145 v° interpoliert und lautet (vgl. Migne PL 78, 162): Hic peccatorum onera deponantur, hic fides sancta stabilitetur, hic ipse inter bonum malumque discernens (wohl statt discernas) cum causam interpellatus iudicaveris, quam non ignoras. Herrn Dr. Zeumer sind die von Harleß abgedruckten Ordalriten keineswegs entgangen, da er seiner meisterhaften Ausgabe der Formeln die Ordale als Anhang hinzufügte; vgl. S. 605 und 625. Eine Anrufung vor der Kaltwasserprobe in D2 hat im Archiv aaO. nicht Aufnahme gefunden. Sie steht fol. 223v° s. und ist fast völlig gleich mit Zeumer A 14 b bis cum aqua, wozu B VI, 1 f. per illud baptismum bis evanescat cor tuum als Nachtrag hinzugefügt ist. (Abweichend sind „164 millia, qui pro Christo passa sunt" genannt).

In dem Necrologium aus D1 (Archiv f. G. d. NRh. VI 76 Anm. 1 u. 2) sind die Eintragungen eines Philologen wiedergegeben, der zu September und November den hebräischen, lateinischen, „egyptischen", griechischen und deutschen Monatsnamen bemerkte. Es mag wohl derselbe sein, der fol. 216 v° das Pater noster hebräisch wiedergeben wollte (in sehr deutlicher Schrift), so wie es hier, ohne Emendation der Fehler, folgt:

Pater noster, qui es in celis	Auinu sebassamaim
sanctificetur nomen tuum	cudes satehe semah
adueniat regnum tuum	tauo Bemal chuthach

[1]) Es ist zu lesen *vel* (consobrinam) für *ut*, und *propter* für *proponat*.

fiat uoluntas tua sicut	tehe rokonag kauassa
in celo et in terra. Panem[1])	amaim uba arez
nostrum cotidianum	Lahhemehenu thamia
da nobis hodie et dimitte[2])	tenlanu haggeon

Noch eine Curiosität sei erwähnt. Daß die Volksrechte manchen Beweis für die eifrige Pflege der Bienenzucht im alten Deutschland enthalten, kann nicht in Erstaunen setzen. Aber sicher sucht niemand in einem Sacramentar nach solchen Beweisen. Der Codex D2 hat am Charsamstag den gewöhnlichen Text des Exultet bis zum Lob der Osterkerze quam .. apis mater eduxit. fol. 70 v°. Und nun: Apes ceteris quae subiecta sunt homini animantibus antecellit. Cum sit minima corporis paruitate, ingentes animos angusto uersat in pectore[3]). Viribus imbecillis, sed fortis ingenio. Haec explorata temporum uice, cum canitiem pruinosa hiberna posuerint et glaciale senium uerni temporis moderata deterserint, statim prodeundi ad laborem cura succedit. Disperseque per agros, libratis paululum pennis, cruribus suspensis insidunt. Aliae ore legere flosculos, oneratis uictu alibus suis ad castra remeant. Ibique aliae inaestimabili arte cellulas tenaci glutino instruunt. Aliae liquantia mella stipant. Aliae uertunt flores in ceram. Aliae ore natos fingunt. Alie collectis e foliis nectar includunt. *O uere beata et mirabilis apes* cuius nec sexsum masculi uiolant, foetus non quassant, nec filii destruunt castitatem. Sicut sancta concepit uirgo maria, uirgo peperit et uirgo permansit. *O vere beata* nox, quae expoliauit etc. Von da ab der gewöhnliche Text. Die Interpolation ist am Rande gebrandmarkt durch ein kräftiges „omittenda" „usque huc".

Robert v. Nostitz-Rieneck S. J.

Zur kirchlichen Lage Oesterreichs in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts. Neue archivalische Beiträge zur Kenntnis der religiösen Krise, die das Kaiserthum im 16. Jahrhundert zu bestehen hatte, liefert der kürzlich erschienene zweite und letzte Band des Werkes von J. Hirn, Erzherzog Ferdinand II von Tirol. Da die Vorzüge dieser ausführlichen und streng quellenmäßigen Studie schon bei der Recension des ersten Bandes in dieser Zeitschrift 9 (1885) 510 ff. hervorgehoben wurden, so dürfen wir uns hier auf einige Mittheilungen beschränken, welche die Eingliederung des kirchengeschichtlichen Inhaltes in die religiöse Zeitgeschichte betreffen. Die Geschichte der äußeren Politik des Erzherzogs, die den Hauptgegenstand des zweiten Bandes bildet, kann

[1]) Im Codex irrthümlich in die Columne zur Rechten des Lesers versetzt. [2]) Das Weitere fehlt. [3]) Vgl. *Virgil.* Georgica IV 83.



wenig erzählen von kräftiger Verwendung desselben nach auswärts zum Schutze der Kirche und der katholischen Grundlagen des öffentlichen Regimentes. So sehr Ferdinand in seinem eigenen Lande Tirol mit furchtloser Energie für die Reinerhaltung des Glaubens eintritt, so geringe Thatkraft zeigt er hiefür in seinen Beziehungen zu anderen Fürsten (S. 506 508). Es ist dieselbe Passivität, derselbe Mangel an Einverständnis, der auch seitens anderer katholischen Regenten dem Umsichgreifen des Protestantismus nach dem Augsburger Religionsfrieden Vorschub leistete und das Emporkommen der radicalen Umsturzpartei der kalvinischen Pfälzer begünstigte.

Ueber seinen Bruder Kaiser Maximilian II scheint Ferdinand wenig vermocht zu haben; es finden sich keine Beweise, daß er dem religiösen Indifferentismus dieses Kaisers gegenüber ernstlich nach bleibendem Einfluß gestrebt hätte. Nur einmal hat er bei Max in Betreff der zu weitgehenden Duldung der österreichischen Protestanten Schritte gethan. Auch auf dem Regensburger Reichstage 1576 war seine Rolle keine unwichtige. Als daselbst von der kalvinischen Bewegungspartei zuerst in aller Form die „Freistellung" gefordert wurde, verhandelte er darüber mit Erzbischof Salentin von Köln sowie mit Albrecht von Baiern und war einer von den Fürsten, die den charakterschwachen Kaiser von einem verhängnisvollen Nachgeben zurückhielten. Obwohl zwischen ihm und Kaiser Rudolph II eine größere Geistesverwandtschaft in Bezug auf die kirchlichen Fragen bestand, als zwischen ihm und dem Bruder Max, so hatte er doch auch auf dessen Sinnesrichtung keinen größeren Einfluß. Es trat zwischen beiden schon frühe wegen der Frage über die Nachfolge eine merkliche Spannung ein. Der Erzherzog betrieb eine baldige Lösung, Rudolph setzte Weigerung und Mißtrauen entgegen.

In der äußeren Kirchenpolitik des Erzherzogs ist ein ähnlich schleppender Charakter bemerkbar, wie in dem Auftreten des habsburgischen Kaiserhofes. Gegenüber dem Straßburger Bischofsstreit spielt der Tiroler Fürst eine Rolle voll Furchtsamkeit und Halbheit. Für den Bischofsstreit in Köln interessiert man sich am Innsbrucker Hofe nur so weit, als man den Interessen des ersten Sohnes Ferdinands von seiner Gemahlin Philippine Welser, des jungen Cardinals Andreas (geb. 15. Juni 1558), dienen zu können meint. In der Jagd nach geistlichen Stellen für denselben geht man überhaupt weit. Bischofsitz und Propstei in Brixen, Constanz, Trient, Olmütz, Münster, Regensburg, Lüttich, Köln, Halberstadt, Magdeburg, Aquileja, Straßburg und Passau werden für Andreas angestrebt, und in den ersten Fällen auch mit Erfolg.

An den Wirkungen der Energielosigkeit des Auftretens nach außen litten die österreichischen Vorlande nicht unbedeutend. Ihre Lage zur Zeit der Hugenottenkriege war sehr traurig; sie sahen sich von pfälzischem, schweizerischem, lothringischem und hugenottischem Kriegsgesinde überschwemmt, dem man nicht zu begegnen wagte.

Erhebende und gewinnende Bilder religiösen Lebens kann dagegen der überall unparteiische Verfasser bei der im letzten Theile behandelten „Hof- und Familiengeschichte" (S. 313—519) gelegentlich vorführen. Die drei Töchter Kaiser Ferdinands I, Magdalena, Margaretha und Helena, führten unter dem Gelübde der Jungfrauschaft in der Innsbrucker Hofburg eine Zeitlang ein wahrhaft klösterliches Leben. Magdalena, welche die dem Erzherzog am engsten befreundete Schwester war, seine Ermahnerin und Rathgeberin im Vorgehen zum Glaubensschutze in Tirol, wurde 1569 Gründerin und Vorsteherin des Haller Damenstiftes, dessen Regeln sie mit dem sel. Canisius entwarf. Sie spendete, schreibt ein durchreisender venetianischer Gesandter, ihre Einkünfte zu Almosen und Werken der Frömmigkeit, wie eine wahre Heilige (S. 466). Auch die zweite Gemahlin des Erzherzogs, Anna Katharina von Mantua, führte ein zurückgezogenes Leben unter häufigen Uebungen der Frömmigkeit. Läßt sich eifrige Religiosität und besonders unermüdliches Wohlthun gleichfalls von seiner ersten Gemahlin, der Patriciertochter Philippine Welser, aussagen (welche er 1556 kennen gelernt und im Januar 1557 rechtmäßig aber geheim geheiratet hatte), so zeigt sich andererseits an ihrer Celebrität in der Nachwelt das Willkürliche und Ungerechte, was oft der geschichtlichen Ueberlieferung anhängt; die fromme, unbedeutende Frau bildet in ihrem Stillleben mit dem Erzherzog einen großen Contrast zu ihrer späteren Berühmtheit. G.

Ueber das Gelübde der Keuschheit im Institut der Rosminianer berichtet der Biograph des Stifters: „Was das Gelübde der Keuschheit betrifft, so erklären die Constitutionen dasselbe mit der Formel de non nubendo, gleich dem der Subdiakonen in der Kirche, weil dies der eigentliche Gegenstand des Gelübdes ist; denn alles Uebrige, was sich auf die Reinheit des Lebens bezieht, ist Gegenstand des allen Menschen gemeinsamen Gebotes"[1]).

Dieser kurze Abschnitt enthält einen dreifachen canonistischen Irrthum: erstlich, daß das Gebotene nicht Gegenstand eines wirklichen Gelübdes werden könne; ferner, daß der eigentliche Gegenstand des Gelübdes der Keuschheit nur die Ehelosigkeit sei; drittens endlich, daß sich das Keuschheitsgelübde des Subdiakons gleichfalls blos auf die Ehelosigkeit beziehe.

---

[1]) Quanto al voto di castità, le costituzioni lo dichiarono colla formola *de non nubendo*, come è quello de' soddiaconi nella chiesa; perchè questa è la propria materia del voto, essendo tutto il resto, che riguarda la castimonia della vita, materia di precetto commune a tutti gli uomini. *Paoli*, Della vita di Antonio Rosmini-Serbati I 310 s. Torino, 1880.

1. Daß nicht nur das Gerathene, sondern auch das bereits Gebotene Gegenstand eines eigentlichen Gelübdes werden könne, erhellt, von allem andern abgesehen[1]), aus der in den Decretalen vorkommenden mehrfachen, verschiedenartigen Verpflichtung zur Abstinenz am Freitag. So heißt es c. Explicari ult. X de observatione jejuniorum (III, 46), daß, wenn Weihnachten auf den Freitag fällt, die aus dem Gesetze fließende Verpflichtung zur Abstinenz aufhöre, die im Gelübde begründete aber bestehen bleibe. In gleicher Weise hat der hl. Vater Leo XIII bekanntlich in diesem Jahre 1888 das Abstinenzgebot für den 29. Juni, einen Freitag, aufgehoben, während er die von manchen Ordensleuten kraft eines eigenen Gelübdes übernommene Verpflichtung zur Abstinenz aufrecht erhalten wissen wollte. Es kann somit für den Christen die Erfüllung einer Pflicht Gegenstand eines eigentlichen Gelübdes werden, und durch dieses ein neuer Verpflichtungsgrund (obligatio religionis) entstehen, das ohnehin schon Pflichtmäßige zu leisten.

2. Weit entfernt, in der Ehelosigkeit den eigentlichen Gegenstand des Gelübdes der Keuschheit zu sehen, lehrt der hl. Thomas von Aquin vielmehr, daß die Eheschließung nicht an und für sich, sondern nur wegen der copula carnalis diesem Gelübde zuwider sei[2]): eine Doctrin, die sowohl mit der Geschichte der Heiligen, als mit der Gesetzgebung der Kirche im Einklang steht. Diese, wie jene, läßt uns beide Verpflichtungen, das Band der Ehe und die Verbindlichkeit des Gelübdes vollkommener Keuschheit, als vereinbarlich im nämlichen Subjecte erscheinen. Sowie bei der allerseligsten Jungfrau Maria, der heiligen Kaiserin Pulcheria, der heiligen Delphina, und bei mehreren andern frommen Seelen, das Gelübde vollkommener Keuschheit der wirklichen Eheschließung nicht entgegenstand[3]), ebenso hindert die Unauflöslichkeit einer vollzogenen Ehe

---

[1]) Vgl. hierüber *Lehmkuhl*, Theologia moral. I n. 438. [2]) Contractus matrimonii non est contra votum continentiae nisi ratione copulae carnalis (Supplement. quaest. 53 § 3). [3]) Hugo von St. Victor erklärt diesen Satz nach der Lehre des hl. Augustinus und anderer Väter in folgenden Worten: Quid enim est conjugium nisi legitima societas inter virum et foeminam, in qua videlicet societate ex pari consensu uterque semetipsum debet alteri? . . Spontaneus ergo consensus, inter virum et foeminam legitime factus, quod uterque alteri debitorem sui se spondet, iste est, qui conjugium facit. Et conjugium est societas tali consensu foederata, quae, altero vivente, alterum a debito non absolvit. — Est adhuc alius consensus, scilicet carnalis commercii ad invicem exigendi atque reddendi, similem inter virum et mulierem pactionem constituens: comes et non effector conjugii, officium et non vinculum, qui et ipse tamen cum pari ab utroque voto suscipitur, pari etiam necesse est debito teneatur (De b. Mariae virginitate c. 1 ap. Migne PL 176, 859). Ueber derartige cum antecedenti voto castitatis geschlossene Ehen vgl. auch Benedict XIV De servor.

nicht, daß sich die Gatten, unter gewissen gesetzlichen Bedingungen, in einem religiösen Orden durch ein eigentliches Gelübde zur Beobachtung vollkommener Keuschheit verpflichten. Das eine Band schließt das andere nicht aus; es kann daher nicht behauptet werden, daß der eigentliche Gegenstand des Keuschheitsgelübdes in der Ehelosigkeit liege. Wollte sich jemand bei Ablegung der Gelübde der rosminianischen Formel de non nubendo in der Absicht bedienen, sich blos zur Ehelosigkeit zu verpflichten, so würde er nicht das zum Ordensstand erforderliche Gelübde der Keuschheit ablegen. Es erstreckt sich dieses auf die Keuschheit in ihrem ganzen Umfange und bewirkt einen neuen Verpflichtungsgrund zur Vermeidung sämmtlicher, innerlicher wie äußerlicher Acte, durch welche die englische Tugend verletzt wird[1]). — Dies findet auch ausdrückliche Bestätigung in den päpstlichen Gnadenrescripten, durch welche zuweilen im feierlichen Ordensgelübde der Keuschheit theilweise und nur für eine einmalige Eheschließung dispensiert und so die Verpflichtung des Gelübdes blos suspendiert wird[2]). Dem auf diese Weise Dispensierten wird nämlich entweder im Rescripte selbst oder in der für den Executor ausgearbeiteten Instruction Folgendes intimiert: Sciat autem Orator, se contra praefatum castitatis votum facturum, si extra licitum matrimonii usum (quod absit) deliquerit, et si mulieri, quam in uxorem ducet, supervixerit, ad castitatem servandam omnino teneri, utpote eodem voto, ut prius, obstrictum, nec aliud matrimonium contrahere posse absque nova s. Sedis licentia[3]). So ist zu lesen in einem uns vorliegenden Originalrescript vom 16. März 1866. Der Sache nach stimmt es mit dem überein, was schon Sanchez berichtet de matrimonio l. 8 disp. 31 n. 2.

3. Das Nämliche gilt vom Gelübde, das der Kleriker beim Empfange der Subdiakonatsweihe stillschweigend ablegt. Es ist das ein feierliches

---

Dei beatif. l. 3 c. 24 n. 57. — Wenn diejenigen Canonisten, welche dem entgegen den consensus in obligationem commercii carnalis als wesentliches Merkmal einer giltigen Eheschließung betrachten und somit die Möglichkeit einer solchen stante voto castitatis auf den Fall beschränken, wo Gewißheit vorhanden ist, daß das debitum nie werde gefordert werden: so geben doch Alle zu, daß das Gelübde vollkommener Keuschheit im Ehestand selbst mit gegenseitiger Einwilligung abgelegt werden kann.

[1]) Vgl. *Lehmkuhl* l. c. n. 531. [2]) Die von den Canonisten angeführten Beispiele von Dispensen im feierlichen Ordensgelübde der Keuschheit (vgl. Kutschker, Kath. Eherecht, III 244—250) sind sämmtlich von einer solchen theilweisen Suspendierung der Verbindlichkeit des Gelübdes zu verstehen. Vgl. *De Buck*, De solemnitate votorum. c. 11. [3]) Hiemit kann auch die den deutschen Bischöfen in den Quinquennalfacultäten (n. VIII) ertheilte Vollmacht verglichen werden, mit demjenigen, der trotz des entgegenstehenden einfachen Keuschheitsgelübdes eine giltige Ehe geschlossen, so zu dispensieren, ut hujusmodi poenitens moneatur, ipsum ad idem votum servandum teneri, tam extra licitum matrimonii usum, quam si marito seu uxori respective supervixerit.

Gelübde „vollkommener Keuschheit"; und wenn die Kirche demselben auch nicht die rückwirkende Kraft der Auflösung des matrimonium ratum beilegt[1]), so stellt sie es doch in allem Uebrigen dem feierlichen Ordensgelübde der Keuschheit gleich, und betrachtet jede Verletzung desselben als doppelte Sünde, als Uebertretung des Gebotes und als persönliches Sacrilegium[2]): ein deutlicher Beweis dafür, daß der eigentliche Gegenstand des Gelübdes nicht in die bloße Ehelosigkeit zu verlegen ist.

N. Nilles S. J.

Die Einschreibung der Bruderschaftsmitglieder in den Vereinskatalog ist, nach einer neuen Entscheidung der Congregation der Ablässe vom 16. Juli 1887[3]) zur Gewinnung der Ablässe erforderlich, „wenn es sich um Bruderschaften im eigentlichen Sinne des Wortes handelt" (si agatur de confraternitatibus proprie dictis).

Juridisch genommen, unterscheiden sich die „Bruderschaften im eigentlichen Sinne", d. h. die wahren und wirklichen Bruderschaften von den übrigen kirchlichen Vereinen und frommen Associationen dadurch, daß sie an einem bestimmten Altare oder in einer bestimmten Kapelle oder Kirche canonisch errichtet und damit so unzertrennlich verbunden sind, daß sie alldort ihren bleibenden Sitz, gleichsam ihr Domicil haben (Vgl. Aichner, Compend. jur. eccles. § 145). Wenn die Bruderschaften auch alle übrigen Merkmale mit den andern kirchlichen Associationen und Vereinen gemein haben können, wie zB. Titel eines Glaubensgeheimnisses oder eines Heiligen, kirchliche Errichtung und Approbation, juristische Persönlichkeit, strenge innere Organisation, gesellschaftliche Form, geistliche Uebungen, usw.: so ist und bleibt ihnen doch stets das vor allen andern frommen Vereinen eigen, daß sie auf die genannte Weise unauflöslich an einen gewissen heiligen Ort gebunden sind.

Die innere Organisierung als Gesellschaft oder die collegiale Form im engern Sinne des Wortes (constitutio ad modum organici corporis, collegium strictiori sensu dictum) wird demnach irrthümlicher Weise als unterscheidendes Merkmal, als eine den wahren und wirklichen Bruderschaften ausschließlich zukommende Eigenschaft angegeben; und mit Unrecht wird zur Begründung dieser Meinung die Instruction (nicht Decret) der Congregation der Ablässe vom 26. Nov. 1880[4]) angeführt. Durch diese amtliche Erklärung wird nämlich bestimmt, daß das frühere Decret des 13. April 1878 über die Unzulässigkeit

---

[1]) Ueber die Gründe, aus welchen die Kirche diese rückwirkende Kraft dem Gelübde des Religiosen, nicht aber dem des Subdiakons zuerkannt hat, vgl. die Glosse zum c. Quod votum un. de voto 6 ad v. sacri ordinis.
[2]) Vgl. *Lehmkuhl* II n. 618—619. [3]) Vgl. Acta S. Sedis 20 (1887/8) 111.
[4]) Vgl. Ib. 13 (1880) 266 ss.

der Aufnahme abwesender Candidaten sich nur auf solche Bruderschaften bezieht, welche sich einer innern gesellschaftlichen Constitution, einer collegialen Form im engern Sinne des Wortes erfreuen, „wie es ja bei den meisten wirklichen Bruderschaften vorzukommen pflege" (ut esse solent pleraeque proprii nominis confraternitates), nicht aber auf solche, „die durch lockerere sociale Bande zusammengehalten werden, wie es auch mehrere Bruderschaften gebe" (quae laxiori modo sociali vinculo colligantur, ut esse solent plures etiam confraternitates). Die Unterscheidung der wahren und wirklichen Bruderschaften in solche, die eine strenge innere Organisation, eine collegiale Form haben, und in solche, deren Mitglieder durch lockerere gesellschaftliche Bande unter einander verbunden sind, war für die obschwebende Controverse über die Aufnahme Abwesender ausschlaggebend; sie mußte deshalb in der genannten Instruction klar und bestimmt ausgesprochen, und derart betont werden, daß das den als Collegien gesellschaftlich constituierten Bruderschaften gegebene Verbot, Abwesende aufzunehmen, nicht auch auf diejenigen ausgedehnt und angewendet würde, die zwar wahre und wirkliche Bruderschaften im eigentlichen Sinne sind, der genannten strengern gesellschaftlichen Einrichtung jedoch entbehren.

Aus dem Gesagten erhellt zur Genüge, daß wir die in der neuen Auflage des Werkes „die Ablässe"[1]) aus der Instruction vom 26. Nov. 1880 hergeleitete Unterscheidung zwischen Bruderschaften im engern Sinne, und Bruderschaften im weitern Sinne nicht zu billigen vermögen, wenn zur erstern Gattung diejenigen gehören sollen, „die eine strengere Organisierung (eine collegialische Form) haben", zu den „Bruderschaften im weitern Sinne hingegen diejenigen gerechnet werden, die zumeist einfachere Regeln und Formen befolgen"[2]). Die angezogene Instruction unterscheidet nicht zwischen Bruderschaften im engern und Bruderschaften im weitern Sinne; sondern zwischen Bruderschaften, die sich einer innern organischen gesellschaftlichen Constitution, einer collegialen Form im engern Sinne erfreuen, und solchen, die dieser innern streng gesellschaftlichen Einrichtung entbehren, die deshalb nur im weitern Sinne gesellschaftliche Bande haben (laxiori modo sociali vinculo colligantur). Die einen wie die andern sind wirkliche Bruderschaften im eigentlichen und engern Sinne, wofern sie auf die oben angegebene Weise canonisch an einem bestimmten Altar oder in einer bestimmten Kapelle oder Kirche errichtet sind; und ist deshalb auch für beide Arten die Einschreibung der Mitglieder in die Bruderschaftsmatrikel zur Gewinnung der Ablässe gefordert.

N. Nilles S. J.

[1]) Das im Uebrigen ganz vortreffliche, von Beringer neu revidierte, verbesserte, vermehrte, zu Paderborn bei Schöningh herausgegebene Buch soll hiemit allen gebildeten Katholiken, Geistlichen und Laien, bestens empfohlen sein. [2]) S. 533.

Dothain nach Brocardus. „Dothain (wo Josef von seinen Brüdern verkauft wurde) muß in einer Ebene westlich von Genîn bei einer Bergenge des Gebirges Gilboa gesucht werden, durch welche die Karawanenstraße von Damascus nach Aegypten führt. . Die Identität des bezeichneten Brunnens mit der Josefcisterne ist natürlich mehr als zweifelhaft, galt aber schon bei den Anwohnern zur Zeit der Kreuzzüge, wie der alte Brocardus mit: Si incolis fides sit habenda angibt, für ausgemacht". (Ebers, Aegypten und die Bücher Mosis I 828. Leipzig 1868.)

Wir wissen nicht, ob Ebers mit dieser Berufung auf die Auctorität des Brocardus und das Zeugnis der Kreuzfahrer der erste ist, jedenfalls aber ist seine Behauptung seit 1868 wiederholt erneuert worden und zwar, wie es scheint, ohne daß dieselbe mehr auf ihre Richtigkeit wäre geprüft worden; so namentlich von Vigouroux La Bible et les decouvertes II 9 ed. 3 Paris 1881; ebenso in der 2. Auflage von 1879.

Dr. Sepp (Jerusalem und das heilige Land II 57 197) betrachtet noch im Jahre 1863 den „alten Brocardus" als Gegner der von Van de Velde und Robinson vertretenen Identification des biblischen Dothain mit dem heutigen Tell Dothân seitwärts von Genîn; und er ist damit vollständig im Rechte, obschon er freilich dann gleich den Irrthum begeht, Brocardus für die Identification Dothains mit Khan Dschubb Jusuf als Auctorität anzuziehen.

Schon die bloße Ueberschrift des von Ebers angezogenen Capitels (Brocard. c. 5.; bei Ugolini Thesaurus VI 1035) genügt zum Beweise, wie sehr Ebers im Unrecht ist: Iter ab Accone versus orientem. Kann man sagen, Tell Dothân liege im Osten von Acco?

Noch größeres Gewicht gewinnt diese Ueberschrift durch ihre Nachbarn. Brocardus beschreibt mehrere Routen, die alle Acco zum Ausgangspunkte haben.

c. III. Iter ab Accone versus Boream führt ihn bis zu den Jordanquellen und dem Hermon.

c. IV. Iter ab Accone versus Vulturnum berührt unter andern Orten Safed und Kedes, geht also nordöstlich.

c. V. Iter ab Accone versus orientem trifft 6 Stunden (leucae) von Dothain auf Bethsaida, die Heimat Petri.

c. VI. Iter ab Accone versus Eurum führt über Bethulia, Nazareth, den Berg „Hermon", Endor, Naim.

In dem VII. Capitel endlich: Iter ab Accone versus Notum überschreitet Brocardus den Cison und erwähnt noch Magedo, Aphek, Mons Gelboe und Jezrael, auch das oppidum Ginum, situm in pede montis Ephraim; ubi incipit Samaria.

Wenn Brocardus der Ansicht wäre, die ihm in den neuesten Citationen unterschoben wird, so dürfte er, von allem andern abgesehen, erst

in c. 7 bei Gelegenheit des oppidum Ginum Dothains und der Geschichte des Patriarchen Josef gedenken.

Wo nach Brocardus Dothain zu suchen wäre, ist also bei Brocardus so klar gegeben, daß wir die obenerwähnten Citationen nur daraus uns erklären können, daß man Brocardus selber gar nicht einsah.

Uebrigens bringt auch eine Reihe von Kartenwerken (ob vielleicht nicht alle ältern Werke der Art?) die Ansicht des Brocardus und der Kreuzfahrer graphisch zum Ausdruck.

In der Geographia di Francesco Berlinghieri Florentino (Firenze per Nicolo Tedesco 1480) ist Dothain und die Cisterna di Joseph so eingezeichnet im Osten von Acco, daß eine gerade Linie von Acco nach Dothain in ihrer Verlängerung das Galiläische Meer noch nördlich von Tiberias trifft.

Aehnlich ist die Darstellung bei Adrichomius Theatrum terrae sanctae und — um wenigstens ein neueres Buch vorzuführen — in dem Migneschen Bibelatlas.

Bei Vigouroux findet sich übrigens außer der irrthümlichen Berufung auf Brocardus eine ganz sonderbare Verwechslung des Khan Dschubb Jusuf mit einer Cisterne in Tell Dothân. „L' une d' elles (von den zwei Cisternen in Dothân) porte le nom de Khan Julle Yusuf ou Khan de la fosse de Joseph.“ (!)

Ob dazu der Umstand Veranlassung gab, daß es auch in Khan Dschubb Jusuf zwei Cisternen gibt, eine innerhalb des Khanes und eine zweite an einem nahen Hügel? (Vgl. Guérin, Description de la Galilée, I 346 ss. Descript. de la Samarie II 219 ss.).

Feldkirch. J. K. Zenner S. J.

Nochmals die Ceolfridbibel; aus der vaticanischen Jubiläumsgabe. Der Sammelband mit Abhandlungen, den die Beamten der vaticanischen Bibliothek dem Papste Leo XIII zu seinem Jubiläum überreichten, ist in deutschen Zeitschriften schon zu oft nach seinen einzelnen Theilen beschrieben worden, als daß auf diesen Blättern eine Angabe des Inhaltes erfolgen müßte. Noch überflüssiger wäre ein Lob der dargebotenen Dissertationen oder ihrer splendiden Ausstattung. Unter den Publicationen, die das Jubiläum hervorgerufen, werden diejenigen der päpstlichen Bibliothek und des päpstlichen Archives als Monumente bestehen bleiben, wenn die meisten übrigen Schriften, ob poetisch einbegleitet oder nicht, wie eine Fluth bereits verrauscht sind.

Aus dem uns vorliegenden prächtigen Foliobande sei nur die Abhandlung von De Rossi herausgegriffen, weil die „Zeitschrift“ schon früher über andere hiehergehörige Ausführungen des Verfassers berichtet hat (1887, 337 412). Die Abhandlung, welcher ein Facsimile der Widmungsseite des Codex Amiatinus beigegeben ist, hat den Titel: La bibbia

offerta da Ceolfrido abbate al sepolcro di S. Pietro. (Auch sep. Roma 1887 Tipogr. de Prop. Fide 22 p.).

Nachdem die Conjectur, daß der Codex Amiatinus zu Florenz die Bibel des Angelsachsen Ceolfrid sei, sich glänzend bestätigt hat, erweitert und vertieft De Rossi seine Untersuchungen über diese bis jetzt als die älteste nachgewiesene Handschrift der früheren päpstlichen Bibliothek, und zwar besonders in der Richtung, daß er den Zusammenhang der Ceolfridbibel mit den durch Cassiodorius in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts hergestellten Bibelabschriften aufhellt. Die Ceolfridbibel ist eine um 700 gemachte Copie der Vulgata nach cassiodorianischer Vorlage. Auf die textliche Verwandtschaft zwischen den beiden Bibeln wurde schon von Anderen hingewiesen, eine Verwandtschaft, welche nachträglich beweist, daß bei der Verbesserung des Vulgatatextes unter Sixtus V der Codex des Ceolfrid (damals nur als Codex Amiatinus bekannt) mit Recht die vornehmste Stelle einnehmen durfte. Die gegenseitige Abhängigkeit bestätigt sich, wie De Rossi zeigt, durch die Bilder; denn das große Titelbild der Ceolfridbibel, die Stiftshütte aus der Vogelschau dargestellt (s. Abbildung bei P. Garrucci Storia dell' arte crist. t. III tav. 126, 2), ist aus den verlorengegangenen Exemplaren des Cassiodorius herübergenommen. Cassiodor sagt, er habe die Stiftshütte zeichnen lassen in pandecte latino corporis grandioris, und zwar in capite (Expos. ps. 14 v. 1; De instit. div. litt. c. 5). Zu Bedas Zeit war dieses Bild nebst der Bibel in England zu sehen (Beda De tabernaculo lib. 2 c. 12; Beda spricht auch, aber unter falscher Citation, von einem Tempelbilde in Cassiodorius „großer Bibel"). Das Stiftshüttenbild der Ceolfridbibel nun stimmt mit Bedas Beschreibung desselben überein und befindet sich zugleich in capite des Codex. Ohne Zweifel kam die Vorlage damals aus Italien nach England hinüber, als der Abt Benedict Biscop von Jarrow bei wiederholten Romreisen volumina sacra und Bücher omnis divinae eruditionis in das heimatliche Kloster brachte (Beda); ein pandectes sacrorum bibliorum, aber vetustae translationis, wird von Beda als römische Aquisition des Ceolfrid, welcher Benedict auf seiner vierten Reise begleitete, erwähnt (Migne PL 94, 725). Den Beweis des Zusammenhanges vollständig zu machen, erscheint kein anderer als Cassiodor in dem anonymen Prolog der Ceolfridbibel als der Sprechende; man vgl. die Stelle des Prologs: Epiphanius Cyprius, quem latino fecimus sermone transferri, mit Cassiodor. De instit. c. 5. G.

A. Harnack über eine unbeachtete Schrift Victors I. Der pseudocyprianische Tractat *De aleatoribus*, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I. Diesen Titel hat Adolf Harnack einer Schrift gegeben, welche er vor kurzem als einen Theil der „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen

Literatur von O. v. Gebhardt und A. Harnack" erscheinen ließ (V Bd. 1. H. Leipzig 1888). Ist der Beweis für die im Titel enthaltene These erbracht? Wenn er wirklich geliefert ist, dann steht ein päpstliches Schriftstück von würdigem, der Höhe des Amtes Petri entsprechenden Inhalte an der Spitze der beginnenden lateinisch-christlichen Literatur, und dann hat man bei Victor I am Ende des zweiten Jahrhunderts die älteste bezeugte Berufung eines römischen Bischofes auf die Schriftstellen von Petrus als Fundament und von dem durch Christus verliehenen Weideamte (Matth. 16, 18; Joh. 21, 15 ff.) zu suchen.

Man wird die Argumentation Harnacks für gelungen halten können, soferne sie sich auf hohe oder „höchste Wahrscheinlichkeit" (122) beschränkt. Ich muß meinerseits sagen, als ich den Gang der Untersuchung das zweitemal durchnahm, und zwar mit starker Neigung zu opponieren, wurde ich noch mehr zur affirmativen Seite hingezogen als das erstemal.

Die Gründe für das interessante neue Resultat lassen sich hier in ein paar Zeilen nicht entwickeln. Es genüge Folgendes. Der disciplinäre Inhalt des Tractates entspricht am ehesten den letzten Decennien vor Kallist I, dem Zeitalter Tertullians, und manche Anklänge weisen auf Zustände des zweiten Jahrhunderts hin. Sprache und Wortschatz der Schrift stimmen damit überein. Es wird neben der Offenbarung Johannis auf gleicher Linie der Hirt des Hermas citiert; ebenso die Doctrina apostolorum (didache) neben den Briefen Pauli und Johannis (I). Offenbar spricht in der Schrift der Bischof eines hochangesehenen Sitzes im Abendlande zu den Gläubigen, er nimmt unzweideutig die Nachfolge auf der cathedra Petri für sich in Anspruch (c. 1). Sucht man einen solchen Bischof in der oben angegebenen Zeit, so bietet sich von selbst der kraftvolle Victor I dar, in welchem nach den anderweitigen Berichten aus seinem Pontificat (Osterstreit) sich nicht blos das Bewußtsein des Primates, sondern auch eine Neigung zu strengerem Vorgehen, dem Geiste obiger Schrift nicht unähnlich, ausspricht. Harnack meint: „Er arripierte das Ansehen der römischen Gemeinde für den bischöflichen Stuhl Roms. . Er wagte es, durch ein allgemeines Edict . . zu erklären, daß jede Gemeinde, nicht etwa nur aus dem Verbande mit der römischen, sondern aus dem Verbande mit der einen Kirche ausgeschlossen sei, welche die römische Ordnung nicht adoptiere" (111). Endlich aber, was noch das meiste Gewicht zu haben scheint, um die These als sehr wahrscheinlich hinzustellen, nach Hieronymus (De viris ill. c. 34. 53 und Chron. beim 1. Jahr des Pertinax) hat Victor außer seinen Ausführungen über die Paschafeier alia quaedam opuscula geschrieben, und zwar mediocria, vermöge deren er mit Apollonius der älteste lateinische Schriftsteller der Kirche sei. Directe äußere Zeugnisse für die Herkunft des Tractates De aleatoribus gehen gänzlich ab.

Schon von älteren Literarhistorikern, wie Pamelius, Bellarmin, Pearson und Maranus, wurde wiederholt die Ansicht ausgesprochen, der

Tractat müsse von einem Papste herrühren (7 ff.). Bellarmin (De script. eccl.) sagt: Liber non videtur esse Cypriani, cum in principio satis aperte significet auctor, se universali ecclesiae praesidere et apostolatum gerere, super quem Christus fundavit ecclesiam; et Christi vicariam sedem obtinere et sibi traditas esse claves ligandi et solvendi etc. Itaque videtur libellus esse alicujus Romani Pontificis. Bellarmins Bemerkung bezieht sich auf den sehr beachtenswerthen Eingang der Schrift. Nur in diesem tritt der Verfasser als Träger des Primates auf, dort aber so, daß man unwillkürlich erinnert wird an Tertullians Stellen von dem episcopus episcoporum, dem pontifex maximus, und apostolicus, sowie an die drei Aussprüche Cyprians von der origo unitatis aus Petrus und seinen Satz von der unitas sacerdotalis, welche aus der cathedra Petri und der ecclesia principalis entspringe.

Es ist jedoch Harnack nicht beizustimmen, wenn er den Verfasser in diesem Eingange nur im Namen der übrigen Bischöfe reden lassen will und in der Pluralform eine Collectivwendung findet, durch welche die Stellung, die der Verfasser sich selbst zuschreibt, auch den übrigen Mitgliedern des Episcopates beigemessen werde. Eine solche Auffassung ist für die cursiv gedruckten Worte des hier folgenden Passus aus dem Anfange entschieden ausgeschlossen und darum auch für den Context nicht zulässig. Et quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam domini sedem caelesti dignatione ordinavit et *originem authentici apostolatus, super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamus*, accepta simul potestate solvendi ac ligandi et cum ratione peccata dimittendi: salutari doctrina admonemur, ne dum delinquentibus adsidue ignoscimus, ipsi cum eis pariter torqueamur. So der von Hartel, Opp. S. Cypriani 3, 93 und Harnack S. 11 97 emendierte Text, mit welchem der ältere bei Migne PL 4, 8 27 zu vergleichen ist.

Der superior noster ist der Vorgänger des schreibenden Bischofes. Durch diesen Vorgänger befindet sich derselbe allein im Besitze einer Würde, die er „Ursprung des authentischen Apostolates" nennt, und ververwaltet einen Apostolat, „auf welchen Christus die Kirche gegründet hat"; letzteres ist, wie auch die wörtliche Anspielung auf Matth. 16, 18 zeigt, jener Apostolat Petri, mit welchem der Primat verbunden ist. Ebenso wenig wie die anderen Bischöfe denselben Vorgänger haben, theilen sie dieselbe Prärogative. Es liegt nicht blos eine den Primat andeutende „Colorierung" in dieser Stelle, wo der Verfasser im Singular von „unserem Vorgänger" spricht (so viel gibt nämlich Harnack doch noch nachträglich S. 104 zu), sondern die Aeußerung läßt keinen andern Sinn zu.

Damit ist recht wohl zu vereinbaren, daß der Autor c. 2—4 im Namen des bischöflichen Standes, an welchem andere theilnehmen, spricht, indem er mit einer Reihe von Zeugnissen die Nothwendigkeit des Auf-

tretens wider grassierende Fehler „für uns Bischöfe als Hirten der Schafe" begründet. In diesem Zusammenhange führt er Joh. 21, 15 f. an; aber weil der Text hier zerrissen ist, sieht man nicht, in wie weit er das oberste Weiderecht Petri zur Aussprache brachte. Die gedachten Zeugnisse über die bischöfliche Correctionspflicht setzen übrigens nicht bischöfliche Leser neben den angeredeten fideles voraus; sie lassen also nicht, wie Harnack glaubt, sofort einen der Stellung nach hervorragenden Bischof erkennen. Ich denke mir die Sache einfach so, daß der Verfasser die schwierige Bekämpfung der Spielleidenschaft mit größtem Nachdrucke durchführen wollte und zu diesem Zwecke um so mehr seine Autorität und seine Pflicht mit Hilfe von Bibelstellen hervorkehrte, je weniger Autoritätsbeweise aus der heiligen Schrift gegen das Hazardspiel angeführt werden konnten.

H. Grisar S. J.

Ueber den heil. Romedius von Taur. Romedius wird in den Diöcesen Trient und Brixen am 15. Jan., im Benedictinerstift Fiecht bei Schwaz am 1. Oct. als Heiliger verehrt. In unbekannter Zeit hat er sein Leben in der nach ihm benannten Einsiedelei auf dem Nonsberge in Südtirol zugebracht. Wenn er nach der gewöhnlichen Meinung für einen Grafen von Taur gehalten wird, so beruht dies schon darum auf einem Irrthume, weil es niemals eine Grafschaft Taur gegeben hat; aber auch die Annahme, daß er von Taur herstammte, ist mehr als zweifelhaft.

Benedict Bonelli, der gründlichste Kenner der Geschichte und der kirchlichen Alterthümer des Bisthumes Trient, schreibt im II. Bde seiner Notizie istorico-critiche intorno al B. M. Adelpreto vescovo (Trento 1760—65), Einleitung p. LXXX ss. inbetreff des heil. Remedius (nicht Romedius): Sperava di potervi accopiare anche gli antichi Atti di S. Remedio, de' quali Fra Bartolomeo nella Vita di S. Vigilio ebbe a farne quel cenno „ut in ejus gestis legitur"; ma rimasi deluso, non essendomi riuscito sin ora, di poterli riscontrare in alcuna vetusta membrana. Ritrovai bensi parechie copie mss. di simili Atti, ma poco antiche, e che pajonmi in qualche parte alterate, ed anche troppo cariche di miracoli[1]. . . Quindi è che nell' Ordine del Divin Uffizio publicato sotto il Vescovo Carlo Madruzzo (1600—1629) nulla di proprio vi si prescrive. Das heißt wohl, daß man schon am Anfange des 17. Jahrhunderts aus zuverläßigen Quellen über Remedius nichts Sicheres wußte.

Indessen conjecturierte man auf die Herkunft und die Zeit des heil. Remedius aus einer an der Chorwand der Cathedrale von Trient einst angebrachten Inschrift: S. Romedius Nobilis de Thauro insigni libe-

---

[1]) Diese nur uneigentlich so zu nennenden Atti sind hg. von B. Gius: Atti dei ss. eremiti Anauniesi Romedio, Abramo e Davide descritti dal P. Bened. Bonelli, Ala 1878.

ralitate beat. Vigilium et ecclesiam juvit .. in propaganda Christi fide. Nach dieser sonst nicht bestätigten Inschrift hielt man den heil. Romedius für einen Zeitgenossen des heil. Vigilius von Trient († 405) und zwar wenigstens für einen Edelmann aus Thauer. Was aber die Beziehungen zu Vigilius betrifft, den er insigni liberalitate in propaganda fide unterstützt haben soll, so fand Bonelli nirgends einen Nachweis über Schenkungen oder Stiftungen, mit welchen Romedius die Kirche des heil. Vigilius oder dessen Missionswerk unterstützt haben sollte.

Kein Wunder, daß die Legende vom heil. Romedius vielfach angefochten wurde. Am weitesten ging der scharfsinnige, aber wegen seiner aggressiven Kritik berüchtigte Hieronymus Tartarotti, der die ganze Existenz eines heil. Romedius auf dem Nonsberge läugnete mit der Behauptung, man habe nur das Andenken des gleichzeitigen heil. Remigius von Rheims nach Tirol übertragen, und diesem auf dem Nonsberge die berühmt gewordene Kapelle erbaut. Für diese Ansicht spreche die Gleichzeitigkeit der Lebenszeit und des Todestages 15. Jänner, und die Gleichheit des Namens, da auch der Name des heil. Remigius als Remedius bei d'Achery vorkomme (Bonelli aaO. p. LXXXI not. a). Allein später änderte Tartarotti selbst seine Behauptungen und schrieb in den Memorie istoriche p. 27 con mente, wie Bonelli bemerkt, più serena e più spregiudicata, indem er den geschichtlichen Charakter des heil. Romedius anerkannte: derselbe habe sein Leben in der Diöcese Trient beschlossen und zwar auf dem Castell Tau nahe dem Orte, wo die drei Heiligen Sisinnius, Martyrius und Alexander das Martyrium erlitten hatten. Die Thatsache, daß es einen heiligen Remedius oder Romedius in Südtirol gegeben, scheint allerdings durch die ununterbrochene locale Tradition genügend verbürgt[1]). Mit jenem Hinweis auf „Tau" (richtiger Taun[2]) führt Tartarotti zugleich auf die Spur, wie der Name Thaur mit dem Heiligen in Verbindung kam.

Das Wort Taun (Ta-un) ist aus Tavon entstanden. Wie im Tiroler Volksmund die Endsylbe on häufig in un sich verändert, zB. Montafon in Montafun, Gargazon in Gargazun, Flavon in Flavun, so ging auch Tavon in Tavun, und unter Erweichung des v und Zusammenziehung mit u in Ta-un über. Tavun oder Taun war aber der Name eines Edelgeschlechtes, dessen Schloß sich auf steilem Felsen am Eingange des von hohen Felswänden eingeschlossenen, etwa eine halbe Stunde langen, engen Thales von S. Romedio auf dem Nonsberge erhob. Am Ausgange dieses Thales thront auf der Spitze eines isoliert aufragenden Felsenkegels das Sanctuarium, die Eremitage des heil. Einsiedlers. Schloß und Adelsgeschlecht sind längst schon verschwunden, und nur eines

---

[1]) Vgl. Act. SS. Oct. I 53 § 87 ss. [2]) Roschmann las in der von Tartarotti benützten Hs. nicht Tau, sondern Thav̄ d. h. Thaum oder vielmehr Thaun (s. Act. SS. l. c. § 73).

der ärmsten Dörfchen oben am Berge, Namens Tavon, und in dessen Nähe ein Hügel, von welchem eine dunkle Sage erzählt, daß er die Ruinen eines zerstörten Schlosses decke, wahren noch die Erinnerung an das ehemalige Schloß und Adelsgeschlecht von Taun[1]). Es dürfte keine gewagte Behauptung sein, daß der Gründer und erste Bewohner der berühmt gewordenen Einsiedelei, Romedius, ein Sprößling der Adelsfamilie von Taun (statt Taur) gewesen sei. Da nach der Versicherung Bonellis die ältesten Urkunden über S. Romedio offenbar verloren gingen, und nur noch Documente aus späterer Zeit und von geringer Glaubwürdigkeit vorhanden sind, so dürfte auch die zweite Behauptung nicht gewagt sein, daß dieselbe Unwissenheit, welche aus dem Edelmanne Romedius einen Grafen machte, auch aus dem Namen Taun durch falsche Lesung ein Taur erzeugte, und da man auf dem Nonsberge ein Taur nicht fand, nach dem bekannten unterinnthalischen Taur griff.

Mgr. Prof. Albert Jäger.

Kleinere Mittheilungen. Die bereits im Juli-Hefte des Jahres 1886 (S. 500) von Dr. Dolhagaray in der Revue des sciences ecclésiastiques begonnene Artikelserie über die Constitution Apostolicae Sedis hat mit dem siebenten Artikel (December 1887) über die, die Schismatiker betreffende Excommunication ihr Ende erreicht. Diese Ausführlichkeit der Behandlung wird nicht, wie vielfach in dem recht schätzenswerthen Commentar von Pennacchi durch die wörtliche Mittheilung einschlägiger Documente erreicht, sondern vorzugsweise durch eingehende Erklärung der Begriffe sowie durch Besprechung einzelner Fragen und Fälle. Wo der Verfasser das Lesen der von Häretikern geschriebenen Tagesblätter behandelt, welche häretische Sätze vertheidigen (1887, 130 ff.), nimmt er eine gewisse Mittelstellung ein, indem er das Lesen jener Blätter, welche systematisch und programmäßig die Glaubenswahrheiten bekämpfen, als der Excommunication unterworfen erklärt, während er das Lesen jener, welche nur gelegentlich und selten häretische Sätze zu erhärten oder zu vertheidigen suchen, davon ausnimmt. Doch dürfte auch diese Ansicht nach der jüngst gegebenen Erklärung der Congregation der Inquisition nicht mehr haltbar sein. Vgl. Acta S. Sedis 20 (1887/8) 368.

— Die Quellen zur Geschichte der h. Elisabeth von Thüringen († 19. November 1231) waren bisher noch nicht in genügender Weise kritisch durchgearbeitet; die Bollandisten sind mit ihrem neuesten Bande

---

[1]) Da die beschriebene Oertlichkeit der Stammsitz des uralten tirolischen Geschlechtes der Thun ist, so geht man kaum fehl, wenn man behauptet, der Name Thun (ital. Tono, Tonno &c.) sei selbst aus Thavon, Taon, Taun durch weitere Contraction entstanden, wenn auch das jetzige Castell Thun etwas weiter südlich von Tavon gelegen ist.

erst beim 3. November angekommen. Einen Versuch jener kritischen Durcharbeitung macht neuestens G. Börner in einer Abhandlung des „Neuen Archives für ältere deutsche Geschichtskunde" 13 (1888) H. 3 S. 431—515. In dieser Vorstudie für die Ausgabe der älteren Biographien von Elisabeth in den Monumenta Germaniae spricht der Verfasser dem Berichte des Konrad von Marburg und den Angaben der Heiligsprechungsurkunde (Potthast Nr. 9929) die größte Glaubwürdigkeit zu; dagegen findet er die Dicta IV ancillarum, denen man bisher gewöhnlich absolute Autorität zuschrieb, „nicht unbedingt zuverlässig", namentlich wo sie Motivierungen des Erzählten bringen. In diesen Dicta liegt nicht das Verhörsprotokoll selbst, sondern eine fast gleichzeitige Ueberarbeitung desselben vor. Nur auf die Dicta führt sich auch die Erzählung von der Vertreibung der heiligen Fürstin aus der Wartburg zurück, während in den Berichten Konrads und in der Canonisationsbulle einer solchen Thatsache, die doch der Heiligen die Glorie des Martyriums gegeben hätte, nicht gedacht wird. Börner begründet die Muthmaßung, dass das Verlassen des Schlosses freiwillig aus Liebe zu der von der Fürstin gelobten Armuth geschehen sei. Bei seiner Auffassung ist „der dunkelste Fleck in dem Charakter ihres Schwagers Heinrich Raspe", den jene angebliche Vertreibung bildet, getilgt. Wenn der Verf. die Wunder, welche in den von ihm als authentisch anerkannten Quellen erzählt werden, wie selbstverständlich nur auf „Selbsttäuschung oder Betrug" beruhen läßt, so ist dies nicht als kritische Voraussetzungslosigkeit, sondern als blinde Befolgung eines aprioristischen Kanons zu bezeichnen.

— Sehr erwünschte Beiträge zu einem künftigen Codex diplomaticus urbis Romae liefern die von dem Istituto austriaco zu Rom veröffentlichten Documenti per la storia ecclesiastica e civile di Roma. Ueber die erste Serie dieser im 7. Jahrgange der römischen Zeitschrift Studi e documenti begonnenen Publicationen wurde schon früher 10 (1886) 750 berichtet. Der letzte, 8. Jahrgang der Studi enthält eine neue Serie von Urkunden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, die dem vaticanischen Archiv entnommen sind. Von allgemeingeschichtlichem Interesse sind die Urkunden zwar nicht, aber sie enthalten wie die früheren vieles Detail zur Kenntnis der alten Topographie und der Rechtsgeschichte des römischen Gebietes. Es sind ihnen im 8. Jahrgange Commentare beigefügt, welche sich auf alle bisher abgedruckten Stücke zurückbeziehen. In die Abfassung der Commentare theilten sich J. Alibrandi, G. Tomassetti, C. Calisse und R. Ambrosi-De Magistris. Vom erstgenannten Mitarbeiter heben wir den gelegentlich des IV. Documentes erbrachten ausführlichen Nachweis von der Falschheit der häufigen Behauptung hervor, dass im elften und zwölften Jahrhundert das Studium des justinianischen Rechtes zu Rom daniedergelegen und unter der Mißgunst der Päpste gelitten habe. Der zweite, Tomassetti, gibt an der Hand vorliegender Documente sehr beachtens-

werthe Bereicherungen zur Topographie und Geschichte der Campagna, besonders der Gegend von Albanum und Tusculum. Vgl. über frühere Arbeiten Tomassettis unsere Zeitschrift 10 (1886) 379.

— Francis Aidan Gasquet hat in einem großen Werke die Geschichte der englischen Klöster unter Heinrich VIII zu behandeln begonnen (Henry VIII and the English monasteries. vol. I. London, Burns and Oates, 1888. 560 p. 8°). Der erschienene erste Band verbreitet sich in ausführlicher und einschneidender Weise über die sog. königlichen Visitationen. Die Londoner Academy (1888, 11. Februar) faßt in einer Besprechung dieses Bandes ihr Urtheil dahin zusammen, daß man fernerhin den Declamationen der Agenten und Gesinnungsgenossen Heinrichs VIII über die arge Corruption in den englischen Klöstern keinen Glauben schenken dürfe. Auch nach der Revue des questions historiques 34 (1888) 586 verdienen die Enthüllungen des Werkes alles Vertrauen; sie zeigen die schmählichen Vorbereitungen zur Bereicherung des Fiscus und der Taschen einer Zahl von Abenteurern auf Kosten der dem Untergang geweihten Stätten der Andacht.

— Den meisten neuern Fragen der Apologetik widmen die katholischen Gelehrten Frankreichs und Belgiens in Zeitschriften und Büchern eine sehr erfreuliche, rege Aufmerksamkeit. Im Vordergrunde der Discussion stehen die Sündflutfrage, die biblische Chronologie (Alter der Welt und Menschheit), der biblische Schöpfungsbericht, die modernen Evolutionstheorien, die Erscheinungen des Hypnotismus usw. Bei allem Guten jedoch, das bei diesem rastlosen Schaffen zu Tage gefördert wird, möchte man zuweilen eine vorsichtigere, minder gläubige Aufnahme der sog. Resultate der neuern Naturwissenschaften und eine größere philosophische Präcision und dogmatische Tiefe wünschen. Um den von der Geologie gegen die biblische Sündflutkatastrophe erhobenen Schwierigkeiten zu entgehen, erwählt J. B. Jaugey (Science catholique 1887 Déc. p. 66 ss.) einen durchaus neuen, aber verzweifelten Ausweg. Er möchte die Annahme befürworten, daß die Wunder der physischen Ordnung, von denen die hl. Schriften berichten, keinerlei Spuren in der materiellen Welt hinterließen. „Es scheint, daß dies ein Gesetz der göttlichen Vorsehung ist". An diesen eigenthümlichen Einfall knüpfte sich eine durch mehrere Hefte der genannten Zeitschrift (1888 Janv. Fév.) fortgeführte Debatte, an der verschiedene Gelehrte sich betheiligten. Einen vorläufigen Abschluß findet der gelehrte Streit im Aprilheft 1888 mit der siegreichen Hervorhebung des Satzes, daß in der That von keinem biblischen Wunder bisher sich Spuren wissenschaftlich nachweisen ließen — ein Satz freilich, der etwas ganz anderes besagt, als die zuerst aufgestellte These, soll sie anders zur Lösung der gegen die Sündfluth erhobenen Einwände überhaupt etwas beitragen.

— Der Name des Inselchens, an welchem laut Apg. 27, 16 das Schiff des hl. Paulus hinfuhr, ist von Cozza-Luzi in einem der Frag-

mente zu den γεωγραφικά Strabos entdeckt worden. Im 17. Buche nämlich erwähnt der classische Geograph auch Καῦδαν, das jetzige südlich von Kreta gelegene Gozzo. Bekanntlich gibt es hinsichtlich des Namens große Verschiedenheit in den Codices und Versionen. Die Insel heißt Κλαύδη, Καῦδα, der Syrer hat Qauda (so nämlich ist die Lesung der Ausgg. zu corrigieren). Diese verschiedenen Namen finden ihre hinlängliche Erklärung in der Verschiedenheit der Angaben der Alten. So nennt sie Ptolemäus (III 7) Κλαῦδος, Athenäus Κλαύδιος, Mela (II 7) und Plinius (IV 20) Gaudos; bei Suidas findet sich Καυδώ. Strabo, der Zeitgenosse Cäsars und Octavians, bestätigt die Benennung „Cauda". Uebrigens hat schon vor Cozza-Luzi Grotius darüber eine Nachricht gehabt; denn in den Noten zur Apostelgeschichte bemerkt er von dieser Insel: Γαυδόν eandem ut creditur insulam dixit Strabo. Aus den beiden Theilen der Frammenti scoperti della Geografia di Strabone (Roma, Befani, 1888) mag noch manches für die Archäologie kostbare Datum ausgehoben werden.

— Wladimir Soloview, Sohn des berühmten russischen Nationalschriftstellers Soloview, bereitet ein Werk vor: „Rußland und die allgemeine Kirche", aus welchem ein Artikel der Zeitschrift La Controverse et le Contemporain (1888) „die kirchliche Monarchie von Christus gegründet" entnommen ist. Das Werk, dem dieser Artikel organisch angehört, dient irenischen Zwecken. Der Verfasser hat sich als Lebensaufgabe gesetzt, an der Vereinigung der russischen Kirche mit der römischen zu arbeiten. Man lese nirgends im N. T., daß der hl. Andreas seinen vom Herrn bevorzugten Bruder beneidet oder dessen Primat bestritten hätte. So müsse denn auch die Kirche, welche vorzüglich den hl. Andreas als Schützer und Patron verehrt, mit demselben Geiste des Wohlwollens und dem Bewußtsein solidarischer Zusammengehörigkeit sich zu jener Kirche verhalten, welche in besonderer Weise auf Petrus gegründet ist. Der Artikel beschäftigt sich sodann mit dem für die Stiftung der Kirche fundamentalen Texte Matth. 16, 13—19.

— Für das Studium der heiligen Schrift empfiehlt sich eine neue vom Sulpicianer Fillion besorgte Ausgabe der Vulgata. Sie hat den praktischen Vorzug, daß sie den heiligen Text in sinnentsprechende Abtheilungen und Unterabtheilungen zerlegt. Außerdem stellt sie durch beständige Textanalyse und Schlagworte am Rande sowohl den Erzählungsstoff als auch den Zusammenhang und Fortschritt der Gedanken lichtvoll vor Augen. Die herkömmliche Capitel- und Verseintheilung ist natürlich beibehalten, aber sie tritt so zurück, daß die ihr anklebenden Mängel den Leser nicht stören. Die parallelen Texte werden unter dem Striche notiert. Die poetischen Stücke sind so gedruckt, daß auch schon äußerlich der Gedankenreim (parallelismus membrorum) hervortritt. Zu bedauern ist nur, daß der schönen Ausgabe der prologus galeatus

und die praefationes s. Hieronymi fehlen. Denn diese wichtigen und zugleich interessanten Vorreden lernt der Theologe gewöhnlich doch nur aus seiner Vulgataausgabe kennen. Daß keine interpretatio nominum, kein index biblicus, kein index lectionum epistolarum et evangeliorum beigegeben ist, kann man leichter verschmerzen.

— Im Muséon (Aug. 1888) findet sich eine bibelkritische Untersuchung über den Ursprung der vier ersten Capitel des Deuteronomiums. Der Verfasser, A. Van Hoonacker, berücksichtigt in diesem ersten Artikel in solider Discussion die Aufstellungen eines Reuß, Kuenen, Wellhausen, Dillmann und noch anderer Kritiker zweiten Ranges, welche, jeder in modificierter Weise, die traditionelle Ueberzeugung bekämpfen, daß diese vier einleitenden Capitel vom Verfasser des deuteronomischen Codex selbst sind.

— Schon mehrmals wurde in dieser Zeitschrift auf die neueste Entwickelung der Bibelkritik und ihre Vergewaltigung der Bibel nach Text und Interpretation aufmerksam gemacht; vgl. 9 (1885) 642 554 u. ö. Es wurde betont, daß die neuere und neueste Kritik das heilige Schriftthum der Juden und Christen zu einem Tummelplatz exegetischer und poetischer Uebungen macht. Dasselbe Thema, an einem concreten Falle aufgezeigt, wird in einem Artikel der Revue des sciences ecclésiastiques (1888 Juli) von einer berufenen Feder behandelt. Abbé Martin unterzieht daselbst „Eduard Reuß und seine französische Uebersetzung der Bibel" einer ernsten, wohlangebrachten Kritik. Der kurze Inhalt liegt in folgenden schwerwiegenden Worten: „Die Uebersetzung von Reuß wimmelt von Fehlern sowohl was Inhalt als Form betrifft. Sie ist fehlerhaft, ungenau, dem französischen Sprachcharakter wenig oder gar nicht entsprechend. Man kann sich nicht auf sie verlassen. Will man sich derselben bedienen, so ist man zuvor genöthigt, sie umzuarbeiten oder einer genauen Prüfung zu unterwerfen". Kaum getraut man sich ein solches Urtheil über einen Mann von solchem Rufe, wie Reuß, zu lesen, der über ein halbes Säculum schon an der protestantischen Facultät zu Straßburg Bibelwissenschaft betreibt, viele Bücher geschrieben und eine zahlreiche theologische Nachkommenschaft herangebildet hat (darunter Graf, Kayser), auf dessen Worte sogar Mancher gläubig schwört: αὐτὸς ἔφα. Gleichwohl lassen die Begründungen Martins keinen Zweifel, daß der Altmeister des biblischen Rationalismus, der mit seinem duplierten Flugwerk zugleich nach Frankreich und nach Deutschland hinsteuert, Mittel und Methoden in seinem großen Bibelwerke anwendet, die ihn und die moderne Bibelkritik arg compromittieren.

— In der Civiltà cattolica ser. XIII. voll. III—X erschienen Abhandlungen aus der Feder von G. Brunengo S. J. über den geschichtlichen Hintergrund des Buches Judith. Dieselben sind kürzlich als eigene Schrift herausgegeben worden: Il Nabucodonosor di Giuditta, disquisizione biblico-assira, Roma 1888 Befani 8° pp. 224. Unter

den verschiedenen Meinungen über die Persönlichkeit Nabuchodonosors erklärt der Verfasser diejenige für die wahrscheinlichste, welche den Herrscher mit dem bekannten assyrischen König Assurbanipal identificiert. Hiernach verlegt er den im Buche Judith erzählten Vorgang gegen die Mitte des 7. Jahrhunderts v. Chr. Auch diese Schrift bewährt die vortheilhaften Eigenschaften der früheren Publicationen Brunengos: L' impero di Babilonia e di Ninive und: La cronologia biblico-assira, bei großer Belesenheit in der einschlägigen Literatur verschiedener Sprachen einen klaren Blick und übersichtliche Darlegung. Schließen diese Werke auch nicht ab, so enthalten sie doch eine vortheilhafte Orientierung.

— Zur Erklärung des als psychologisch-ethischer Terminus oft gebrauchten, anscheinend griechischen Wortes synderesis, das aber aus einer wirklich griechischen Wortform entstanden sein muß, bringt L. **Rabus** im „Archiv für Gesch. der Philos." 2 (1888) 29 eine neue Conjectur, welche manches für sich hat. Die Schreibung *συντήρησις* ist einer der vielen Emendationsversuche, der den Beifall Vieler gefunden hat, weil man nichts besseres wußte. Rabus, angeregt durch Alberts d. Gr. etymologische Erklärung: synderesis componitur ex graeca praepositione syn et haeresis, räth auf *συναίρεσις*, was sonst nur als grammatischer Kunstausdruck bekannt ist. Seiner Vermuthung aber, „daß bei der aspirierten Aussprache von synaeresis (synhaeresis) .. gemäß dem Lautgesetz (!) ein d (t, th) eingeschoben wurde", substituieren wir eine annehmbarere, indem wir einfach einen Lesefehler voraussetzen. In der griechischen Schrift, vor allem der Majuskel, wird sehr oft *Α* dem *Δ* fast ganz gleich; auch in der Minuskelschrift unterscheiden sich beide oft gar nicht von einander. *ΣΥΝΑΙΡΕΣΙΣ* kann da sehr leicht *ΣΥΝΔΙΡΕΣΙΣ* (*Ι = Η*) verlesen werden. Man s. Wattenbach, Anleitung zur griech. Paläographie (Lpz. 1867), im autographierten Anhang S. 1 u. 5 f. und Schrifttafel 12, wo u. a. in *χορδήν* Z. 2 und *δήμηιρα* Z. 10 *δη* ganz aussieht wie *αι*. Demnach konnte *συναιρεσις* leicht *συνδήρεσις* gelesen werden. Auf dieselbe Weise sind ja häufig neue Wortformen, selbst Wörter gang und gäbe geworden, wie stella maris aus stilla maris (s. diese Ztschr. 4 (1880) 387), und Job 19, 24 Vulg. aus certe das neue Wort celte (Nom. celtis od. celtes), welches in der Bed. „Meißel" (= caelum) in die Glossarien und Lexika übergieng und sogar dem Dichter Konrad Pickel seinen lateinischen Namen Celtes lieferte.

Bei der Redaction eingelaufen seit 20. Juni 1888:

Ardeleanu, Dr. Joanu, Istori'a Diecesei Romane Greco-Catolice a Oradei Mari. Partea II. (Gesch. der Rumänischen Griech.-Kathol. Dioecese Grosswardein, II. Th.) Blasendorf, Druckerei des griech.-kathol. Seminars, 1888. 140 p. 8.

Aristotelis Opp. omnia quae extant brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata a Silv. Mauro S. J. Editio juxta romanam anni 1668 denuo typis descripta opera Francisci Beringer S. J. et Augustini Bringmann S. J. (Biblioth. Theol. et Philos. schol. ed. a Fr. Ehrle S. J.) T. II—IV. Paris, P. Lethielleux, 1886. 792, 484, 652 p. 8max.

Arndt, Augustin, S. J., Der hl. Stanislaus Kostka, Patron der Jugend. Regensbg, Fr. Pustet, 1888. 256 S. 16. M. 1.20.

Cattaneo, Carl Ambrosius, S. J., Vorbereitung auf einen guten Tod. Frei nach dem Ital. von Dr. Höhler. I. Th. Regbg, N.-York u. Cincinn., Pustet, 1888. XX, 412 S. 8. M. 2.40.

Chevalier, Ulysse, Répertoire des sources historiques du Moyen age. Bio-bibliographie. V. fasc. A—Z. Paris, Bureaux de la Soc. bibliogr., 1888. XLII p. 8max.

Concils, des hl. ökum., von Trient Canonen und Decrete in neuer deutscher Uebersetzung. Mit einem Anhange: Die dogmatischen Constitutionen des Vatikanischen Concils und die neueren päpstlichen Entscheidungen. Hg. von Frz Ser. Petz. Neue unveränderte Ausg. Passau, Rud. Abt, 1888. XXVIII, 566 S. gr.8. M. 6.00.

Evers, Georg G., Martin Luther. XII: Gewaltsamer Durchbruch der Revolution. Schluß des 5. Bd. Mainz, Kirchheim, 1888. S. 593—838.

Freisen, Jos., Geschichte des Canonischen Eherechtes bis zum Verfall der Glossenliteratur. Tübingen, Frz Fues, 1888. XX, 918 S. 8. M. 20.00.

Friesenegger, Jos. M., Die drei Hauptaltäre der St. Ulrichskirche, in sechs Fastenpredigten erklärt. Augsburg, Dr. Huttlers Inst. (M. Seitz), 1888. IV, 76 S. 8.

Gaudentius, O. S. Fr., Ablaß- u. Bruderschaftsbuch für kath. Christen u. zugl. vollständiges Hdbuch f. die Mitglieder des III. Ordens des hl. Franziskus. Getreu u. nach auth. Quellen bearb. II. Bd. 5. Aufl. Innsbruck, Fel. Rauch, 1888. XVI, 1152 S. 8. fl. 2.00; M. 4.00.

Gibelli, Alberto, Memorie storiche ed artistiche dell' antichissima chiesa abbaziale dei ss. Andrea e Gregorio al clivo di Scauro sul monte Celio. (Siena tip. arciv.) Roma, presso l'autore, 1888. 192 p. 8.

---

*) Da es der Redaction nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder „Analekten“ nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Gutberlet, Dr. C., Lehrbuch der Apologetik. I. Bd. Von der Religion überhaupt. (Festschrift der theol.-philos. Lehranstalt zu Fulda zum Priesterjubiläum P. Leos XIII). II. Bd. Von der geoffenb. Religion. Münster, Theissing, 1888. VIII, 256; VI, 324 S. 8. M. 7.00.

Halbe, Dr. Max, Die Beziehungen zwischen Friedrich II und dem päpstlichen Stuhl vom Tode Innocenz III bis zum Goslarer Tage (Juli 1219). Inauguraldissertation zur Erlangung der philos. Doctorwürde an der Univ. München Berlin, Druck von F. Cynamon, o. J. 46 S. 8.

Hammerstein, Ludwig von, S. J., Betrachtungen für alle Tage des Kirchenjahres, mit bes. Rücksicht auf religiöse Genossenschaften. I. Bd: Vom 1. Adventsonntage bis zum Dreifaltigkeitssonntag. Mit 1 Karte Palästinas zur Zeit Christi. Freibg i. B., Herder, 1888. XII, 846 S. 8. M. 4.50.

Hertzsch, Robert Hugo, Der erste u. sicher einzig wissenschaftliche Beweis .. auf Grund der Descendenztheorie, dass es einen persönlichen Gott u. eine Unsterblichkeit der Seele giebt. 2., wesentlich verm. Aufl. Leipzig, G. Fock, 1888. IV, 86 S. 8. M. 1.20.

Hettinger, Dr. Franz, Aphorismen über Predigt und Prediger. Freibg i. B., Herder, 1888. XVI, 534 S. 8. M. 4.00.

Karner, P. Lambert, O. S. B., Der Klerus und die Kirchenmusik. Wien, „St. Norbertus"-Buchdr., 1889. 216 S. 8. fl. 1.50.

Kaufmann, L., Albrecht Dürer. 2. verbess. Aufl. mit einer Heliogravüre, 5 Lichtdrucken u. 9 Holzschn. Freibg i. B., Herder, 1887, XIV, 184 S. 8.

Kotte, A., Schule der Weisheit od. Aussprüche u. Erklärungen der Heiligen u. a. Geisteslehrer üb. Gegenstände des geistl. Lebens. Alphab. geordnet. Ein Handbuch für Beichtväter, Prediger .., zugleich ein Hausbuch. . Heft 1. 2. Kempten, Kösel, 1888. à Lfg M. —.80.

Küchler, Ant., Aus dem Nachlass des sel. Nikolaus von Flüe. S. A. aus dem *Anzeiger f. schweiz. Alterthumskunde* 1888, 1. 8 p. gr.8.

Lahousse, Gust., S. J., Praelectt. Metaphysicae specialis. Vol. III: Theologia naturalis. Lovanii, typ. C. Peeters (Paris. Lecoffre, Mogunt. Kirchheim) 1888. XII, 416 p. 8.

Landau, Dr. E., Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neu-hebr. Literatur. Zürich, Caesar Schmidt, 1888. 68 S. 8. M. 2.50.

Lecler, Mathias, De Romano s. Petri episcopatu dissertatio historica, quam cum subjectis thesibus .. pro gradu Doctoris ss. Canonum in univ. cath. Lovan. publice propugn. Lovanii, typ. Vanlinhout ffr., 1888. XVI, 358 p. 8.

Lectionarium. Die Lectionen, Episteln und Evangelien des römischen Meßbuches übers. von Dr. Jak. Ecker. Trier, Comm. Paulinus-Druckerei, 1888. XIV, 554 S. gr.8. M. 6.60.

Leinz, A., Der Ehevorschrift des Concils von Trient Ausdehnung und heutige Geltung. Eine kanonistische Studie. Freibg i. B., Herder, 1888. XII, 180 S. gr.8. M. 2.00.

Leonis X P. M. Regesta . . e tabularii Vaticani mss. . . collegit et ed. Jos. Card. Hergenröther. Fasc. V. VI. Friburgi, Herder, 1888. p. 521—808. 4. à M. 7.20; fr. 9.00.

Leonis XIII P. M. Litterae Encyclicae (20. Jun. 1888) de libertate humana. (Mit gegenüberstehender deutscher Uebers.). Freibg i. B., Herder, 1888. 62 S. gr.8. M. —.50.

Liguori, S. Alphonsi M. de, Liber de caeremoniis Missae ex ital. idiomate lat. redditus, opport. notis ac noviss. S. R. C. decretis illustr. necnon appendicibus auctus opera Georgii Schober C. Ss. R. Ed. 2. emend. et aucta. Ratisbonae, Fr. Pustet, 1888. XXXVI, 368 p. M. 2.60.

Lingg, Dr. Max, Geschichte des Instituts der Pfarrvisitation in Deutschland. Kempten, Jos. Kösel, 1888. 76 S. 8. M. 1.00.

Marty, Martin, O. S. B., Dr. Johann M. Henni, Erster Bisch. u. Erzb. von Milwaukee. Zum And. an das 50jähr. Jubiläum des ‚Wahrheitsfreund'. N.-York, Benziger Brs, 1888. VI, 322 S. 8.

Mehler, Ludwig, Grabreden, Armenseelenpredigten und Grabschriften. 2. A., aufs neue durchgesehen, verbess. u. bedeutend vermehrt von J. E. Zollner. Regensbg, Verlagsanstalt, 1888. XVI, 576 S. 8. M. 4.50.

Mehr, Bernardin, St. Ulrich und Afra. 222 Daten a. d. Gesch. ihres Lebens u. ihrer Kirche. Augsburg, Dr. Huttlers Inst. (M. Seitz), 1888. VI, 64 S. 16.

Mohr, Joseph, Jubilate Deo! Lieder für den kathol. Gottesdienst, größtentheils aus alten kath. Gesangbüchern gesammelt u. für gemischten Chor bearbeitet. 2., verb. A. Regensb, Pustet, 1888. VIII, 232 S. 4. M. 3.00.

Oswald, Dr. J. H., Die dogmatische Theologie d. i. die Lehre von Gott in seinem Sein und Leben, im Sinne der kathol. Kirche dargestellt. 2. Bd. Die Trinitätslehre. Festschr. der theol. Facultät zu Braunsberg zum Priesterjub. Sr. Heiligkeit Leos XIII. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1888. VI, 226 S. 8. M. 2.80.

Patiß, Gg S. J., Novene zu Ehren des hl. Peter Claver S. J. mit einem Berichte üb. sein Leben u. apost. Wirken. 2. A. Innsbruck, Fel. Rauch, 1888. 96 S. 12. 25 kr. (50 ₰).

Pesch, Christian, S. J., Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. II. Freibg i. B., Herder, 1888. 140 S. gr.8. I. u. II: M. 3.30.

Pottgeißer, J., S. J., Predigten auf die Sonn- u. Festtage des Kirchenjahres mit einem Anhange von Fastenpredigten. 2. A. Paderborn, Bonifacius-Dr., 1888. IV, 488 S. 8. M. 480.

Regnault, Emil, S. J., Le R. P. Jean Croiset S. J. (1656—1738). Toulouse, chez le Dir. du *Messager du S. Coeur*, 1888. 96 p. 16.

Rituale Romanum Pauli V Pont. Max. jussu ed. et a Benedicto XIV auctum et castig. cui novissima acced. Benedictionum et Instructionum appendix. Editio I. post typicam. Ratisbonae, Fr. Pustet, 1888. X, 402, 252* p. 8. M. 4.00.

Rosen, Paul, Satan et Cie. Association Universelle pour la destruction de l'ordre social. Révélations complètes et définitives de tous les Secrets de la Franc-maçonnerie. 2. éd. Paris et Tournai, Vve H. Casterman, et Leipzig, L. Kittler, 1888. 408 p. 8.

Salzer, Dr. Anselm, O. S. B., Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Litteratur u. lat. Hymnenpoesie des M. A. Fortsetzg. (Gymnasial-Progr.) Seitenstetten, Selbstvlg des Gymn., 1888. gr.8.

Scaramelli, J. B., S. J., Die Unterscheidung der Geister zu eigener und fremder Seelenleitung, ein Hdbuch für alle Seelenführer. Nebst einem Ausz. a. d. Buche des Card. J. Bona üb. Unterscheidung der Geister. 2., gänzlich umgearb. A. von P. Bernard M. Lierheimer O. S. B. Regensbg, Verlagsanst., 1888. VIII, 316 S. 8. M. 3.00

Schanz, Paul, Apologie des Christenthums. III: Christus und die Kirche. Freibg i. B., Herder, 1888. VIII, 452 S. M. 5.00.

Schegg, Dr. Peter, Biblische Archäologie. Hg. von Dr. J. B. Wirthmüller. II: Cultus. III. Staatsökonomie. (Theol. Bibliothek VIII 2.) Freibg i. B., Herder, 1888. S. 391—716. gr.8. M. 4.00. (I, II, III geb. M. 10.75).

Scherer, P. A., O. S. B., Bibliothek für Prediger. 4. A. durchgesehen u. verb. von P. Ant. Witschwenter O. S. B. I. Bd. Die Sonntage 1—3. Lfg. Freibg i. B., Herder, 1888. 336 S. gr.8. à M. 1.00.

Schleiniger, Nikolaus, S. J., Die Heiligenfeste. Auswahl aus meist älteren Predigern des In- u. Auslandes. II. Bd: Bekenner. Freibg i. B., Herder, 1888. VI, 522 S. gr.8. M. 6.00.

Schwertschlager, Dr. Jos., Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen der Neuzeit, mit bes. Rücksichtnahme auf die Urzeugung. Eichstätt, Ph. Brönner'sche Buchdruckerei, 1888. VI, 136 S. 8.

Sickenberger, Hermann, Grundsätze für Geschichtschreibung, 4. Theil einer Einleitung in die Geschichte der Menschheit. (Beil. zum Jahresber. der kgl. Realschule Freising). Freising 1888. 34 S. 8.

Tixeront, L. J., Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar. Étude critique suivie de deux textes orientaux inédits. Paris, Maisonneuve & Ch. Leclerc, 1888. 204 p. gr.8.

Tresch, Joh. B., Enchiridion für Pfarrkirchenchöre. 31 Offertorien u. 19 andere oft treffende lateinische Kirchengesänge für 4 gemischte Stimmen. Opus X. 5 Hefte. Regensbg, Fr. Pustet, 1888. 48 u. 24 × 4 S. 4. Partitur M. 1.40, Stimmen M. 1.60.

Uebinger, Dr. Joh., Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus. Münster u. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1888. VI, 198 S. 8. M. 2.40.

Waal, Ant. de, Der Rompilger. Wegweiser zu den wichtigsten Heiligthümern u. Sehenswürdigkeiten der ewigen Stadt u. zugl. Andenken an die Wallfahrt. 2., verbess. A. Mit dem neuesten Plane der Stadt Rom. 1888 o. O. Selbstverlag des Verf. (Regensbg, Pustet). VIII, 328 S. 8. M. 4.00.

Weber, J., Kompendium des katholischen Kirchenrechts, mit steter Berücksichtigung des Staatskirchenrechts in Deutschland, Österreich und der Schweiz, zunächst für Studierende der Theologie u. des Rechts. 3., verb. u. verm. A. Augsburg, B. Schmid, 1888. XXX, 654 S. 8. M. 4.30.

Wedewer, Hermann, Johannes Dietenberger 1475—1537, sein Leben und Wirken. Mit 4 Tafeln. Frbg i. B., Herder, 1888. VIII, 498 S. gr.8. M. 8.00; auf Büttenpapier M. 12.00.

Weiß, Fr. Albert M., O. Pr., Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sitte und Cultur. 2. A. I. B. Der ganze Mensch. Freibg i. B., Herder, 1888. XVI, 844 S. 8. M. 6.00.

Zschokke, Dr. Hermannus, Historia sacra antiqui Testamenti. Ed. 3. emendata et instructa 5 delineatt. et 1 tab. geogr. Vindob., W. Braumüller, 1888. X, 496 p. 8maj.

Zwei Reden über die Orden. Gehalten auf der 35. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Freiburg i. B., 2—6. Sept. 1888. Freibg i. B., Herder. 24 S. 8. 5 ₰.

Register

zum gegenwärtigen Jahrgange 1888 (Band XII).

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitr(ag) ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rec(ension) oder als Anal(ekte) bezeichnet.

Berichtigungen.

S. 252 Z. 8 v. u. l. Samson.
291 Z. 14 v. u. l. **auf** st. an.
295 Z. 3 l. Maßlosigkeit.
295 Z. 24 25. l. auch die Erfüll. eines.
S. 296 Z. 10 l. Palmsonntag.
300 Z. 11 v. u. l. Fiaccadori.
494 Z. 2 v. u. l. Lipsiae st. Berol.

